دكتور علي عبد الفتاح المغربي
كلية الآداب - جامعة عين شمس

حقيقة الخلاف بين المتكلمين

- معنى الخلاف وبدايته وتطوره .
- مظاهر الخلاف .
- أسباب الخلاف .

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية . عابدين
القاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠

الطبعة الأولى

١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ولَوْ شاءَ ربُّكَ لَجعَلَ النّاسَ أُمّةً واحدَةً ، ولاَ يزالُونَ مُختَلِفينَ * إلا مَن رَّحِمَ ربُّكَ ولِذَلكَ خلَقَهُمْ ﴾

(صدق الله العظيم) .

(هود : ١١٨ - ١١٩)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يمثل علم الكلام أهمية خاصة حيث إن موضوعاته هى العقيدة التى هى أساس الدين ، والإنسان حيوان متدين ، وعبر مراحل حياته منذ القدم يلازمه ذلك الشعور الدينى بمعنى من المعانى ، وبعد نزول الأديان السماوية التى أمدت الإنسان بمفاهيم خاصة عن ذلك الشعور الدينى وعالَم الغيب ، إلا أن ذلك لا يمنع العقل الإنسانى من تصور وفهم تلك العلاقة بينه وبين الله ، ومحاولته أن يفهم معطيات الوحى عن الله وعالَم الغيب - وعلى هذا فحركة العقل دائبة فى البحث فى تلك الأمور وفهمها وإثباتها وقبولها - وهذا هو عمل علم الكلام بالنسبة للعقيدة الإسلامية ، أن يحاول إثباتها بإيراد الأدلة العقلية على صحتها ، وأن يدافع عنها ضد المنكرين لها ويبطل دعواهم . . وذلك كله بسلاح العقل .

وعلى هذا فالطبيعة العقلية لهذا العلم تعطى مبرراً لوجود الخلاف بين المشتغلين به ، وهذا الخلاف قد يكون بينهم وبين غيرهم المخالفين لهم فى العقيدة ، أو بينهم أنفسهم لاختلاف المدارك والأفهام وتنوع الكسب للعقول من حيث الكم والكيف ، فليست كلها متساوية ، وليست كلها على درجة واحدة من التحصيل ، وقد يكون **الخلاف من عصر إلى عصر باختلاف علوم كل عصر وثقافته والتقدم فى كافة مجالات النشاط الإنسانى .**

وإذا أضفنا إلى كل هذا أن الخلاف ذاته أمر طبيعى فى الإنسان من حيث الخِلْقة والخُلُق والعقل ، بل لا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يمتد ليشمل الكون كله والحياة ذاتها .

ونحن بذلك لا نحاول أن نوجد مبرراً لقيام الخلاف ، بل نقول : إن الخلاف

أمر متوقع وطبيعى ، ويكاد أن يكون ليس فيه عيباً فى ذاته ، بل العيب والنقص ناتج عن حسن أو سوء استخدامنا له ، فهو كسائر الأشياء لا تحمل حسناً أو قبحاً فى ذاتها ، بل يتحدد الحسن والقبح نتيجة لحسن أو سوء استخدامنا لها - وعلى هذا فالخلاف ليس حسناً بإطلاق أو شراً بإطلاق - وقد يوجد الخلاف الذى يوصل إلى الحقيقة ويثرى الفكر ، وقد يوجد الخلاف الذى لا يوصل إلى أية حقيقة ويؤدى إلى التنازع والمخاصمة والفُرقة لأنه يقوم على دوافع ذاتية .

ولقد كان الخلاف سمة رئيسية للمتكلمين ، حيث ساد بينهم ، وشمل كل أفكارهم ، فأنت لا تجد الخلاف بينهم وبين غيرهم فحسب ، بل تجده ظاهراً وواضحاً فيما بينهم ، فكل فِرقة منهم تخالف الأخرى ، وكل أصحاب مذهب يخالفون غيرهم ، بل نجده مبثوثاً داخل الفِرقة الواحدة وأصحاب المذهب الواحد .

وإذا كان الخلاف شائعاً بين المتكلمين على هذا النحو ، وإذا كان موضوع بحثهم هو العقيدة ، فإن هذا يجعل للخلاف أهمية خاصة ودوراً خطيراً ، إذ ما يمس العقيدة من قريب أو بعيد ليس بالأمر السهل اليسير ، بل هو عند معتنقيها بالأمر الخطير ، وهذا يُكسب الخلاف بين المتكلمين أهمية خاصة لأهمية موضوعات بحثهم وأنها تحتل مكانة كبيرة عند المؤمنين وذات شأن خطير عندهم .

وهذا أيضاً يجعلنا نتساءل : على أى نحو يكون الخلاف بينهم وما هى طبيعته، وأسبابه ، وما هى حقيقته ، فهل تحتمل العقيدة خلافاً بين معتنقيها ؟ أم أن الخلاف لا يتناول أصول العقيدة ويتناول فهم العقيدة وأن ذلك الفهم متغير ، يحتمل الخلاف حوله ؟

إن الخلاف بين المتكلمين يطرح تلك التساؤلات ، ويطرح تساؤلات أخرى ، وذلك لأنه لم يقف عند حد المخالفة فى الرأى بل صاحبته ظاهرة التكفير ، وهى ظاهرة خطيرة أيضاً ، إذ أصبح كل فريق من المتكلمين يُكفِّر غيره لمخالفته فى الرأى ، ويُخرجه من جماعة المؤمنين ويحكم عليه بالخروج من الدين ، فمَن يملك ذلك الحق ؟ وبالتالى مَن يملك الحق وحده وغيره يكون باطلاً ؟ وهل بوسع فريق أن يدَّعى أن فهمه هو الصحيح وخلافه هو الخطأ ؟

إن الخلاف بهذه الصورة التى سادت بين المتكلمين وأدت إلى نتائج خطيرة ، تجعلنا نتوقف بإزائها ، وقفة تأمل وبحث ودراسة لنتبين حقيقة ذلك الخلاف التى تند مظاهره والموضوعات التى تناولها عن الحصر ، والنتائج التى أدى إليها أدت إلى أن يُكفِّر كل فريق غيره - ومن هنا تأتى أهمية البحث عن حقيقة الخلاف بين المتكلمين .

ولا يقتصر الأمر على تلك الأهمية ، بل يتعداها إلى أن البحث عن حقيقة الخلاف بين المتكلمين يتوافق مع متطلبات الدعوة إلى بناء علم الكلام الجديد - ويُعد ذلك مدخلاً ضرورياً لتصور ما ينبغى أن يكون عليه علم الكلام الجديد ، الذى يخاطب المؤمن المعاصر باللغة التى يفهمها وبالمنهج الذى يُصدِّق به ، ويجيب عن الموضوعات التى تهمه .

ولكى نحقق الهدف من علم الكلام الجديد ، لا بد لنا من العودة إلى ذلك التراث الكلامى القديم ، وتلك العودة لا تبدأ من أُطر جاهزة نصب فيها ذلك التراث أو نتنكر له ، بل نقصد عودة واعية لذلك التراث تقوم على فهمه واستيعابه، ثم عملية الانتقاء والاختيار ، وهذه تمثل مرحلة الحذف والإبقاء على ما هو جدير بالبقاء ، ثم يعقب ذلك عملية الإضافة ، وتنصهر تلك الخطوات بعضها مع بعض لتنشئ لنا علماً جديداً يمتزج فيه الصالح من الماضى والحاضر معاً .

والخطوة الأولى لتحقيق ذلك هى - كما أشرنا آنفاً - الفهم الصحيح والاستيعاب لهذا التراث الكلامى - وهى ما يمكن أن نطلق عليه : العودة الواعية لذلك التراث فهماً واستيعاباً ونقداً له .

والبحث عن حقيقة الخلاف يوقفنا على ذلك ويحقق لنا فهم طبيعة المشكلات الكلامية وأسبابها ودوافعها وحقيقة الخلاف فيها ، وتلك خطوة ضرورية للحكم عليها ، وبالتالى لتحديد موقفنا من ذلك التراث الكلامى ، وبعبارة أخرى : توفر لنا القدرة الصحيحة على ما نأخذ من ذلك التراث وما ندع وما نحتاج إليه من إضافة معاصرة .

إن البحث بهذه الطريقة سوف لا ينظر إلى التراث الكلامى نظرة مقدسة ، بل نظرة علمية فاحصة ناقدة ، فهو من عمل البَشر ومن نتاج عقولهم ، وإجابة على مشكلاتهم ، وعجلة الزمان والتغير لا تكف عن الدوران ، وحركة التقدم والتطور لا تنقطع ، **وعلى هذا فلسنا مطالَبين بتكرار ذلك التراث ومشكلاته ومنهجه ، بل مطالَبين أن نفيد منه ، ولكى نفيد منه لا بد من معرفة حقيقته .**

وتتبع رحلة الخلاف ليست بالأمر الهين اليسير ، إذ أن ذلك يتطلب التعرض لمسائل العلم كلها ولكافة الاتجاهات والبحث عن حقيقة تلك المشكلات وحقيقة الخلاف فيها والتهم التى يوجهها كل فريق لغيره . وهذه المسائل يتصل بعضها ببعض وتتطلب مراجعتها فى مظانها الأصلية ، وذلك يتطلب جهداً شاقاً ، ويستغرق أجزاء عدة للكتاب الذى سوف نتناول فيه ذلك .

* *

لذا تمثل هذه الدراسة الجزء الأول لهذا الكتاب ، وتتناول عدة موضوعات نعرض لها فيما بعد ، وتُعَد مدخلاً لدراسة حقيقة الخلاف بين المتكلمين ، فهى تتناول معنى الخلاف وبدايته وتطوره ومظاهره وأسبابه ، تمهيداً لمعرفة حقيقته ، أما باقى الكتاب فسوف يصدر فى جزء أو أكثر وذلك بحسب المشكلات التى يتناولها ، بحيث يضم نماذج للمشكلات الكلامية فى كافة الموضوعات الرئيسية التى تناولتها أبحاث المتكلمين ، وهى : المعرفة والعالَم وإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وأفعاله وأفعال العباد والسمعيات ، مركزين على المشاكل الرئيسية **محاولين أن نبين حقيقة المشكلة وحقيقة الخلاف فيها ، وهذا أمر ضرورى لمعرفتها معرفة صحيحة .**

وهذه الدراسة التى تأتى – كما سبق أن أشرنا – كمدخل لدراسة حقيقة الخلاف ، والتى تمثل المقدمة الضرورية لذلك ، تقع فى ثلاثة فصول رئيسية يضم كل فصل منها مباحث تندرج تحته ، ونعرض لها فيما يلى :

الفصل الأول - معنى الخلاف وبدايته وتطوره :

وعرضنا فيه لمعنى الخلاف وأنواعه ، ثم العلاقة بينه وبين النظر والمناظرة والحوار والجدل ، وتتبعنا رحلة الخلاف منذ بدايتها أيام النبى عليه السلام ، وكان **الخلاف عندئذ حول المسائل العملية الفروعية الخاصة بتطبيق الأحكام العملية أو الاجتهاد فيما لا نص عليه ، ولم يختلف الأمر عن ذلك فى عهد الصحابة بعد** موت النبى عليه السلام ، ولم يكن هناك خلاف يتصل بالعقيدة ، وعرضنا لخلافة علىّ وما صاحبها من خلافات سياسية ألقت بظلها على الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة .

الفصل الثانى - مظاهر الخلاف :

حاولنا فى هذا الفصل أن نحصر مظاهر الخلاف الرئيسية سواء من حيث الفِرق الكلامية أو من حيث الموضوعات التى اختلفوا حولها ، فعرضنا لذلك من خلال الفِرق الكلامية الرئيسية وهى : المعتزلة والماتريدية والأشاعرة ، فعرضنا للخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة وهم الماتريدية والأشاعرة ، وأيضاً للخلاف بين فريقى أهل السُّنَّة - أى بين الماتريدية والأشاعرة ، وأيضاً للخلاف داخل مدرسة المعتزلة ، وذلك لإعطاء نماذج للخلاف الذى لم يكن بين اتجاهين مختلفين فحسب ، بل تعداه إلى أصحاب الاتجاه الواحد ، بل تعدى ذلك إلى أتباع الفريق الواحد .

وأيضاً لم يكن من الممكن حصر جميع أوجه الخلاف لأنها تند عن الحصر ، فاكتفينا بإيراد أهم نقاط الخلاف الرئيسية .

وكان عملنا هو تسجيل نقاط الخلاف دون التعرض لها بالدراسة ، لأن ذلك موضوع الأجزاء الخاصة بدراسة ذلك .

ومعرفة مظاهر الخلاف تفيدنا فى معرفة الموضوعات التى اختلفوا فيها وأهمية تلك الموضوعات تمهيداً لمعرفة حقيقة الخلاف فيها .

الفصل الثالث - أسباب الخلاف :

ولقد عرضنا فيه أسباب الخلاف التى ترجع إلى الاختلاف فى تطبيق المنهج الذى استخدمه المتكلمون ، وإلى طبيعة ذلك المنهج وهى الجدل فعرضنا لمعناه اللغوى والاصطلاحى ، ثم تعرضنا للجدل فى القرآن الكريم بشئ من التفصيل وكذلك تعرضنا لآداب الجدل ، وذلك لأن غرضنا هو مدى التزام المتكلمين بتوجيهات القرآن الكريم فى الجدل واستخداماته ؟ وكذلك مدى التزامهم بآداب الجدل ؟ وعند عرض الجدل عند المتكلمين ، وأيضاً عند عرض أسباب الخلاف المتنوعة ، نستطيع أن نحدد الإجابة عن هذه الأسئلة ، والمقارنة واضحة لا تحتاج إلى ذكر .

ولقد أردنا بالتوسع فى الجدل فى القرآن الكريم أن لا تقتصر دراستنا على معرفة التزام المتكلمين بذلك أم عدم التزامهم ، بل أردنا أن نتجاوز ذلك إلى الإفادة من ذلك المنهج الجدلى فى القرآن وآداب الجدل ، حتى نطبق ذلك فى حوارنا وجدلنا وخلافاتنا ، فتلك قواعد ذهبية تضمن حسن الحوار وجديته وتوصلنا إلى تحقيق أهدافه وهى الوصول إلى الحقيقة ، وكذلك تمنع حدة الخلافات بيننا ، فنختلف لكن لا نفترق ، ولا يخاصم بعضنا بعضاً أو نتنازع ونتباعد .

وفى سياق عرض أسباب الخلاف عرضنا للخلاف حول الأدلة النقلية ، وأيضاً للتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، حيث إن كل فريق يأخذ من المواقف إزاء هذا كله ما يخدم به وجهة نظره ويبطل به دعاوى خصمه .

ثم عرضنا للأسباب المتنوعة وهى فى مجملها قد ترجع إلى طبيعة العلم ذاته وموضوعاته ، أو للعوامل الذاتية للمتكلم .

ولقد اعتمدنا فى هذا البحث على المصادر الأصلية للمتكلمين ، فرجعنا إلى ما صنَّفوه من كتب ، وأيضاً لبعض الكتب المؤلَّفة عنهم ، ولقد ذكرنا أقوال الخصوم عن خصومهم ، لكن هذا لا يعنى موافقتنا على تلك الأقوال ، وسنعرض

لها فيما بعد عند دراسة حقيقة الخلاف فى هذه الموضوعات ، ولكننا ذكرناها من أجل إظهار نقاط الخلاف واتساع نطاقه ومحاولة كل فريق أن يُلزم خصمه بأقوال لم يقلها بل تؤدى إليها أقواله فى رأيه ، فنحن فى هذه المرحلة فى مجال إظهار الدعوى دون الحكم عليها - لذا أوردنا فى بعض الحالات الاتهامات التى يوجهها كل فريق لغيره مع أنها فى حقيقتها ليست صحيحة ، وهذا ما سوف نبحثه - فيما بعد .

وعلى الرغم من النتائج السيئة لهذا الخلاف بين المتكلمين ، إلا أن له جانباً إيجابياً وإن لم يكن هذا الجانب الإيجابى موضوع بحثنا ، إلا أننا نشير فقط إليه ، فلقد عمل على حيوية الفكر وإثرائه ، ونعيد ما سبق أن قلناه : إن الجدل ليس شراً فى ذاته أو خيراً فى ذاته ، وإن كانت الجوانب السلبية أظهر وأبين ، فإن من الإنصاف أن نعترف بالجانب الإيجابى مهما قلَّ وندر .

وهذه الدراسة تختص بذلك الجانب السلبى للخلاف الذى كان غالباً عند المتكلمين لأننا نهدف إلى معرفة حقيقة الخلاف ومعرفة سلبياته واستبعاد تلك السلبيات ، لذا ننبه إلى أن الخلاف لم يكن سلبياً كله .

ويتزامن صدور هذه الدراسة مع بداية عام جديد وندعو الجميع إلى نبذ الخلاف وأن نختلف ولا نفترق ، وأن نلتزم بالمنهج الجدلى القرآنى الذى يضع قواعد وأسس الجدل والحوار ، وأن يتم ذلك فى أُلفة وحب ، وأن يكون الهدف الوصول إلى الحق والعمل به ، لا أن يقوم على منازلة الخصم ومخاصمته ، فتغيب الحقيقة ، وتحل الفُرقة والانقسام محل الأُلفة والمحبة .

* *

وبعد . . فتلك محاولة متواضعة وسوف تعقبها - إن شاء الله تعالى - محاولات أخرى لنكمل بها تصورنا لما ينبغى أن يكون عليه علم الكلام الجديد ، ومن حُسن الحظ أن تصدر هذه المحاولات على فترات متباعدة ، ليتاح لنا المزيد من

الاطلاع والبحث وإصلاح الأخطاء التى نرجو من قرائنا الأعزاء أن يهدونا إياها ، فرحم الله مَن قال : « صديقى مَن أهدى إلىَّ عيوبى » ، وهذا العمل شأنه شأن أى عمل إنسانى يعتريه النقص ، ولن يبلغ خطوات فى سبيل الكمال إلا بجهد ومشاركة الناقدين له ، ليصححوا مساره إلى الأفضل والأمثل .

وإننا نؤمن أن بناء ذاتنا الفكرية - والتى يمثل علم الكلام جانباً منها - ليست ملكاً لباحث وحده ولا فى استطاعة باحث أن يقوم بها ، وليست حكراً على اتجاه واحد - إن من حق الجميع أن يشارك وأن يجتهد وأن يُعبِّر كل أصحاب رأى عن رأيهم وكل مفكر عن فكره ، نريد بيئة فكرية صالحة تختفى فيها الأحقاد والخلافات الشخصية ، وأن يتسم الجميع بالروح العلمية ، وأن تتلاقح الأفكار ، وإن اختلاف الوسائل للوصول إلى تلك الأهداف لا يعنى الخصومة والتنازع ، بل يعنى ثراءً فكرياً وتلاقحاً للأفكار ووصولاً إلى الحقيقة .

الجيزة : شعبان ١٤١٤هـ (يناير ١٩٩٤ م) .

د . على عبد الفتاح المغربى

* * *

الفصل الأول

معنى الخلاف وبدايته وتطوره

- معنى الخلاف وأنواعه .
- الخلاف والنظـــر ..
والمناظرة والحوار والجدل .
- بداية الخلاف .
- عصر النبى ﷺ .
- عصر الصحابة .
- خلافة على وما صاحبها
من خلاف .

تمهيـــــــد

يكاد يكون الخلاف سُـنَّة كونية تشمل مظاهر الكون وجميع المخلوقات ، فالمتأمل فى مظاهر الطبيعة المختلفة يجد ذلك واضحاً جلياً ، فتعدد الأجناس والأنواع والأفراد واضح بَيِّن ، فالنبات ليس نباتاً واحداً ، والحيوان ليس نوعاً واحداً ، والنوع الواحد ليس أفراده جميعاً متطابقين تماماً فيما عدا الصفات الأساسية المشتركة التى تجمع أفراد النوع .

والنوع الإنسانى - على سبيل المثال - ليس كل أفراده من حيث الخِلْقة وشكلها شكلاً واحداً ، ولا يتكلمون لغة واحدة ، ولا يفكرون بطريقة واحدة ، وأيضاً يختلفون فى الكثير من التكوينات العضوية ، فليست تتطابق بصمات أصابع إنسان مع إنسان آخر ، ولا بصمات الصوت بين إنسان وآخر .

والنوع الإنسانى يمتاز عن سائر المخلوقات بالفكر وهو صفة أساسية جوهرية للإنسان ، ويُعَد الخلاف أهم مظهر من مظاهر النشاط الفكرى للإنسان ، فالعملية الفكرية تعتمد على التأمل والتحليل والاستنباط والاستدلال وسائر النشاط العقلى ، وذلك كله حصيلة لاكتساب العقل ونشاطه ، واتساع مداركه ، وتراكم الخبرة العقلية والمعرفية ، وذلك كله يعنى التنوع والاختلاف ، فليس النتاج الفكرى لعصر ما هو واحد فى كل العصور ، وذلك لاتساع مدارك العقل وإضافته وتقدمه ، وكذلك ليس النتاج الفكرى واحداً فى عصر ما ، وذلك لتنوع النشاط الفكرى وتعدد مجالاته ، وتنوع المدارك وتنوع الثقافات والاتجاهات ، كل ذلك يجعل الخلاف نتيجة طبيعية للإنسان وظاهرة إنسانية فى كل زمان ومكان وفى كافة مجالات النشاط الفكرى .

وهذه الدراسة تبحث فى الخلاف بين المتكلمين ، والذى هو سمة عامة بينهم ، وأخذ عدة مظاهر ، منها ما كان بينهم وبين غير المسلمين من أصحاب الديانات

الشرقية القديمة وأصحاب الديانات المخالفة للإسلام ، ومنها ما كان بين المتكلمين أنفسهم ، ولقد أخذ ذلك مظهرين هما ما بين كل فِرقة كلامية وبين مخالفيها ، وما بين أتباع كل فِرقة .

وهكذا كان الخلاف يأخذ مظاهر عديدة ويلعب دوراً هاماً عند المتكلمين ، **وقد لا نجانب الصواب عندما نقول : إن الخلاف موجود فى صميم علم الكلام ذاته ، ولا وجود لهذا العلم دون الخلاف - وذلك لكثرته وتعدد مظاهره والتى تند عن الحصر .**

وفى هذا الفصل سنحاول أن نتبين معنى الخلاف وعلاقته بالنظر العقلى والمناظرة والحوار والجدل ، (وسوف نخصص مبحثاً مستقلاً للجدل لعلاقته الوثيقة بالخلاف) .

ونعرض لبداية الخلاف وطبيعته ، وذلك منذ عصر النبى عليه السلام ، وما وقع من الصحابة من بعض الخلافات فى عهده أو بعد موته عليه السلام وانتقاله إلى الرفيق الأعلى - ونتابع تلك الفترة فى عصر الخلفاء ، ثم بداية ظهور الفِرَق ، مشيرين إلى الأحداث السياسية التى وقعت بين المسلمين وأدت إلى ظهور هذه الفِرَق .

* * *

أولاً : معنى الخلاف وأنواعه

١ - معنى الخلاف :

الخلاف - أو الاختلاف - يُراد به مطلق المغايرة فى القول أو الرأى أو الحالة أو الهيئة أو الموقف (١) .

وهذا المعنى يشير إلى عدم الاتفاق فى الرأى وتعارض المواقف إزاء الفكرة الواحدة أو أكثر ، فالقائل بفكرة ما يخالفه ويغاير رأيه شخص آخر يرى غير هذه الفكرة أو ضدها - ولعل هذا المعنى المطلق للخلاف يشير إلى أن موقف كلا المخالفين قد لا يقف عند حد الموضوعية فى الرأى بل يتعداه إلى الخرج عن الموضوعية إلى الذاتية ، حيث إن المواقف لا تقام فى بعض الأحيان على الموضوعية وحدها - وسوف نرى ذلك متحققاً فى أغلب الأحيان عند عرض مواقف المتكلمين وخلافياتهم .

وإذا كان هذا المعنى هو المعنى العام للخلاف ، فإن هناك معنى اصطلاحى فيذكر حاجى خليفة ذلك التعريف فيقول : « علم يُعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ، ودفع الشُبَه ، وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية » (٢) .

ونجد تعريفاً للغزالى من خلال عرضه لواقع الخلاف وتعليله لحدوثه فى علمى الفقه والكلام ، ففى الفقه استعان الحكام بالفقهاء الذين ساروا فى ركابهم ، وطلبوا العلم من أجل التوصل إلى نيل العز والجاه من قِبَل الولاة ، ثم قيام المناظرات فى الفقه والتعصب للمذهب ، فأقبلوا على المسائل الخلافية بين أئمة الفقه ، كل ينصر مذهب إمامه ، وصنَّفوا لهذه الخلافيات تصنيفات كثيرة أوردوا فيها

---

(١) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ، ص ٢٢

(٢) حاجى خليفة : كشف الظنون : ١/ ٧٢١

المسائل الفرعية الخلافية واستنبطوا منها وأضافوا إليها ، وهم يزعمون أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وعلل المذاهب .

وفى علم الكلام كثرت المجادلات والتصنيفات ورتبوا طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات فى المقالات ، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السُّنَّة وقمع المبتدعة ، ولقد تولَّد عن هذا فتح باب التعصب والخصومة (١) .

والغزالى هنا يعطى معنى للخلاف من حيث واقعه الفعلى ، ومن حيث مساوئه أيضاً ، فهو يقوم على المناظرات بين الخصوم ، وإقامة كل مناظر الأدلة على صحة الموقف الذى يقول به ، سواء أكان من عنده أو متابعاً - فى الغالب - لإمامه ، ويشير إلى الاستدلالات ودفع الحجج والرد على الاعتراضات والتى يقوم بها المناظر ، لكنه يعيب ذلك الخلاف الذى ينشأ عن ذلك ، لأن هؤلاء من أرباب الدنيا ولا يرمون من وراء ذلك سوى مكاسب دنيوية ، ولم يشتغلوا به تقرباً إلى الله ، ويبدو أنه يشير بذلك إلى الخلاف المذموم .

ويُعرِّف ابن خلدون الخلاف من خلال وقوعه - كما فعل الغزالى من قبل ، وإن كان يُحسن الظن بالخلاف - فيذكر أن الفقه المستنبَط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بد من وقوعه ، واتسع ذلك فى المِلَّة اتساعاً عظيماً ، وكان للمقلدين أن يُقلدوا مَن شاءوا منهم (٢) .

ومن هذا يتضح أن مجال الخلاف هو الفقه ، وأسبابه تعود إلى المجتهدين ، واختلافهم يرجع إلى استخدامهم للنظر العقلى وتنوع أفهامهم ومداركهم ، وكذلك اتسعت دائرة الخلاف بسبب المناصرين للمذهب وتعصبهم وحدوث الخلاف بينهم ، وكل منهم يناصر مذهبه بإيراد الأدلة على صحتها ودفع أدلة الخصوم .

ويحتاج كل من المجتهد والمقلِّد إلى معرفة القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام ، والمجتهد يحتاج إليها للاستنباط ، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبَطة من أن يهدمها المخالف بأدلته .

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين : ١/ ٤١ ، ٤٢ (٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١

ويرى ابن خلدون أن « علم الخلافيات » علم جليل الفائدة فى معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم ، ومران المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه ، ويذكر تصنيفات أتباع المذاهب الفقهية [1] .

ويبدو من هذا أن ابن خلدون لا يرى مساوئ للخلاف الفقهى ذات أهمية ، ويرى فيه نوعاً من إثراء النظر العقلى ومرانة للذهن ورياضة عقلية ، فهو فى رأيه خلافاً مشروعاً .

ويبدو من هذا أن ابن خلدون يحصر الخلاف فى الفقه ، لكنه يشير فى موضع آخر إلى حدوث الخلاف فى علم الكلام ، فيذكر أن طريقة السَّلَف بأنها أخذت أمهات العقائد الإيمانية معلَّلة بأدلتها العقلية ، وأدلتها من الكتاب والسُّنَّة ، لكن حدث بعد ذلك الخلاف حول تفاصيل هذه العقائد وكان أكثر الأسباب التى أدت إليه هو الآيات المتشابهة ، وتعدد المواقف بإزائها ، وأدى ذلك إلى وقوع الخلاف والخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل ، فحدث بذلك علم الكلام [2] .

ويظهر أن ابن خلدون لا ينظر إلى هذا النوع من الخلاف مثل نظرته إلى الخلاف الفقهى ، بل يرى فيه ضرراً بالعقائد ، ويقول عن تعدد المواقف بإزاء الآيات المتشابهة وضرر ذلك : « وقد اختلف الناس فى هذه الظواهر من بعد السَّلَف الذين قررنا مذهبهم وتنازعوا ، وتطرقت البدع إلى العقائد » [3] .

وخلاصة القول إن معنى الخلاف هو إقامة الأدلة ، وإيراد الحجج ، والاستنباط ، ونقد أدلة الخصوم ، ودفع الشُبَه ، وإبطال حجج الخصوم ، وكافة الصور العقلية الاستدلالية ، وإن مجال الخلاف وجد أولاً فى الفقه ، ثم انتقل إلى علم الكلام ، وإن الخلاف ليس شراً بإطلاق ولا خيراً بإطلاق ، وهذا ما سوف نتبينه عند الحديث عن أنواع الخلاف .

* *

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١
(٢) المرجع السابق ص ٤٢٧
(٣) نفس المرجع ص ٤٣٣

٢ - أنواعــــه :

من خلال عرضنا لآراء كل من الغزالى وابن خلدون ، يمكننا أن نستخلص من تلك الإشارات أنه ليس هناك نوع واحد من الخلاف ، فهناك المحمود منه وهناك أيضاً المذموم .

فالغزالى الذى عاب على خلافيات الفقهاء والمتكلمين ذاكراً أنهم أرادوا به الدنيا ولم يريدوا به الآخرة ، قد حادوا عن طريقة السَلَف فى الخلاف ، وذكر هذه الطريقة وعدَّها خلافاً محموداً .

ويرى أن الدافع إلى المناظرات والخلاف الذى يحدث نتيجة لها يجب أن يكون هو التعاون على طلب الحق من الدين ، وشرط ذلك بشروط وعلامات منها :

* أن الاشتغال بالخلاف فرض كفاية لا فرض عَيْن (١) ، ولعله يشير بذلك أن الذى يقوم به آحاد من الناس مؤهلين لذلك ، وليس كل الناس لديهم القدرة على ذلك ، وهذا الشرط يُضيِّق من هوة الخلاف واتساع دائرته ويحصره بين المتخصصين القادرين علمياً على المناقشات وإبداء الآراء وتبنيها والاستدلال عليها ، لذا فإنه يجعله فرض كفاية ، أى إذا قام به البعض سقط عن الآخرين ، ويقول : إن فرض العَيْن الذى يلزم كل واحد بعينه مقدَّم على فرض الكفاية .

* أن يكون المناظر مجتهداً يفتى برأيه لا بمذهب الشافعى وأبى حنيفة وغيرهما (٢) ، ولعله بذلك يبيح الخلاف بين المجتهدين ، حيث يبنون رأيهم على النظر والاستدلال ، والمجتهد يسعى لطلب الحق ، وقد يختلف معه مجتهد آخر ، ويكون الاختلاف فى سبيل الوصول إلى الحق ومعيناً لإدراكه ، أما المقلِّد فهو يناصر مذهب إمامه فقط ، فخلاف المقلِّدين ليس سبيلاً للوصول إلى الحق .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين : ١/٤٣ ، وانظر أيضاً : ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، حيث عقد باباً فى صفة التفقه فى الدين وما يلزم كل امرئ طلبه من دينه ، وصفة المفتى ، وصفة الاجتهاد (٥/٦٨٩ - ٧٠٥) .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين : ١/٤٣

* أن لا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة الوقوع [١] ، ولعله بذلك يشير إلى ربط الفكر بالواقع ، وأن لا نغرق فى سماء التجريدات والافتراضات النظرية التى توسع هوة الخلاف ، ولا يوصل إلى نتائج مفيدة .

* أن تكون المناظرة فى الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين ، فإن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق [٢] ، فهو بذلك لا يطلب سوى الحقيقة ولا يطلب جاهاً ولا مكسباً مادياً ، وأن يهيء الظروف المتواتية للتفكير الصحيح بعيداً عن كل النوازع والدوافع الذاتية .

* أن يكون فى طلب الحق كناشد ضالة له ، لا يُفرِّق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد مَن يعاونه ، ويرى رفيقه معيناً لا خصماً ويشكره إذا عرَّفه الخطأ وأظهر له الحق [٣] ، فهو يذعن للحق ولا يتعصب لرأيه ، والحق هو هدفه وغايته ولا يضيره أن يكون الحق مع خصمه ، بل هو ليس خصمه بل رفيقه الذى يتعاون معه فى سبيل الوصول إلى الحق .

* أن الخلاف الذى ينتج عن مثل هذه المناظرات التى يُلتزم فيها بآداب المناظرة ، يكون خلافاً محموداً موصلاً إلى الحق .

أى أنه إذا التُزِمت آداب الخلاف وحدوده ، كان له بعض الإيجابيات ، منها أنه يتيح - إذا صدقت النوايا - التعرف على جميع الاحتمالات التى يمكن أن يكون الدليل رمى إليها بوجه من الوجوه .

وفى الاختلاف بهذا الوصف - الذى سبق ذكره - رياضة للأذهان ، وتلاقح للآراء ، وفتح مجالات التفكير للوصول إلى سائر الافتراضات التى تستطيع العقول المختلفة الوصول إليها .

وأيضاً يؤدى هذا النوع من الخلاف إلى تعدد الحلول أمام صاحب كل واقعة

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين : ١/ ٤٣ (٢) المرجع السابق : ١/ ٤٤
(٣) المرجع نفسه : ١/ ٤٤

ليهتدى إلى الحل المناسب للوضع الذى هو فيه بما يتناسب ويُسر هذا الدين الذى يتعامل مع الناس من واقع حياتهم [(١)] .

أما الخلاف المذموم فهو الذى لا تتحق فيه هذه الشروط ، أو يكون موصوفاً بضدها أو بضد أحدها ، فدافعه حب الهوى وتحقيق المصلحة ، ويقوم على الذاتية وعلى التعصب وعدم الإذعان للحق ، إلى غير ذلك من مساوئ الخلاف المذموم الذى لا يتحقق به نفعاً من أى وجه .

ولقد ذكر الشاطبى أسباب حدوث الخلاف المذموم منها : أن يعتقد الإنسان فى نفسه - أو يُعتقد فيه - أنه من أهل العلم والاجتهاد فى الدين ، ولم يبلغ تلك الدرجة فيعمل على ذلك ، ويعد رأيه رأياً وخلافه خلافاً ، وقد يكون كل ذلك فى كل من الأصول الاعتقادية والأصول العملية .

وأيضاً اتباع الأهواء وتقديمها على الأدلة الشرعية ، واعتمدوا على آرائهم ونظروا إلى الأدلة الشرعية من خلال آرائهم .

ومن أسباب الخلاف أيضاً : التصميم على اتباع العوائد وإن فسدت أو كانت مخالفة للحق ، وهو اتباع ما كان عليه الآباء والأشياخ وأشباه ذلك ، وهو التقليد المذموم ، فإن الله تعالى ذمَّ ذلك فى كتابه بقوله : ﴿ **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ** ﴾ [(٢)] ، ثم قال : ﴿ **قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ، قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ** ﴾ [(٣)] .

وأيضاً من أسباب الخلاف المذموم هو عدم فهم القرآن ، بينما نجد الصحابة قد فهموه فلم نجد لديهم هذا النوع من الخلاف [(٤)] .

لكن ما هو الموقف من نوعى الخلاف ؟ يمكن القول إن تقسيمُ الخلاف إلى

---

(١) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ص ٢٥ ، وأيضاً الجوينى : الكافية فى الجدل ص ٢٢ (٢) الزخرف : ٢٣ (٣) الزخرف : ٢٤
(٤) الشاطبى : الاعتصام ص ٣٩٦ - ٤٠٥

نوعين - محمود ومذموم - يحمل فى ذاته الإجابة عن هذا التساؤل ، إذ من البديهى أن الشئ إذا كان محموداً كان مصرحاً به ، وإذا كان مذموماً كان على العكس من ذلك ، كان منهياً عنه .

ولقد عقد ابن حزم فى كتابه « الإحكام فى أصول الأحكام » باباً فى ذم الخلاف بكافة صوره ، وأورد الكثير من الآيات القرآنية التى تنبذ الخلاف وتحذر منه وتنبه إلى مغبة أمره ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ (١) ، وقوله تعالى : ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ (٣) .

ويرى أن سبب الخلاف يرجع إلى التقليد والقياس والاستحسان ، وذلك هو الخلاف المذموم الذى لا يحل اتباعه ، ومن المعروف أن ابن حزم يرفض القياس والاستحسان والتقليد ، وأن الخلاف الذى ينتج عن ذلك يؤدى إلى التنازع والشقاق والتفرق فى الدين .

ويستثنى ابن حزم من ذلك خلافيات الصحابة ، فإنهم لا يلحقهم الذم ، وذلك لأن كل امرئ منهم تحرَّى سبيل الله ووجهة الحق - فالمخطئ منهم مأجور أجراً واحداً لنيته فى إرادة الخير ، والمصيب منهم له أجرين - ويرى أن كل مَن يسلك طريق الصحابة فلا يلحقه الذم ، وهذا الطريق هو الأخذ بالنص وترك ما يخالفه من تقليد وقياس واستحسان (٤) .

بينما يرى الشاطبى أن فى اختلاف السَلَف الصالح فى الفروع ضرباً من ضروب الرحمة ، فلو كان قول الصحابة قولاً واحداً لكان الناس فى ضيق ، وأنهم أئمة يُقتدى بهم ، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان سُـنَّة ، ومعنى هذا أنهم فتحوا باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه ، لأن مجالات الاجتهاد والظنون لا تتفق عادة (٥) .

وعلى هذا يمكن القول بأن الخلاف المحمود - والذى سبق وصفه - يكون مباحاً ، والخلاف المذموم الذى يؤدى إلى الشقاق والتنازع والخصومة والتفرق لا يكون مباحاً .

* * *

---

(١) الأنفال : ٤٦ (٢) الشورى : ١٣ (٣) الأنعام : ١٥٩

(٤) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ص ٦٤٢ - ٦٤٧

(٥) الشاطبى : الاعتصام ، ص ٣٠٤ - ٣٩٥

الخلاف والنظر والمناظرة والحوار والجدل

يرتبط الخلاف ارتباطاً وثيقاً وعضوياً بالنظر الذى هو الأصل والأساس ، وأيضاً بالمناظرة والحوار والجدل ، والخلاف هو نتيجة لذلك كله ، ونشير بإيجاز إلى تلك المعانى والصلة بينها وبين الخلاف ، ونرجئ الحديث عن الجدل بالتفصيل إلى مبحث آخر .

وهذه المعانى يتداخل بعضها مع بعض ، وذلك للصلة الوثيقة بينهم ، فعلى سبيل المثال يقول الجوينى : بأنه لا فرق بين المناظرة والجدال ، والمجادلة والجدل من ناحية الاصطلاح ، بل الفرق بينهما من ناحية اللغة ، لأن الجدل فى اللغة كلمة مشتقة من غير ما اشتق منه النظر الذى اشتق منه كلمة المناظرة والتى هى نوع من النظر (١) . ونشير بإيجاز إلى تلك المعانى :

(أ) معنى النظر :

يذكر القاضى عبد الجبار معانى النظر ، فقد يُعبَّر به عن الرؤية الحسية « تقليب للحدقة الصحيحة نحو المرئى التماساً لرؤيته » ، وقد نُعبِّر به عن الرحمة والإحسان ، وقد نُعبِّر به عن الانتظار ، وقد نُعبِّر به عن نظر القلب .

ويحدد المقصود من نظر القلب ، أن حقيقة ذلك هو الفكر ، لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً ، ولا مفكراً إلا ناظراً بقلبه .

والفكر هو تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره أو تمثيل حادثة غيرها ، وهذا ما يجده العاقل فى نفسه إذا فكَّر فى الدين والدنيا (٢) .

ويذكر فى موضع آخر أن النظر بالقلب له أسماء عديدة من جملتها : التفكير ، البحث ، التأمل ، والتدبر ، والرؤية وغيرها .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ١٧ - ٢٠

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى : ١٢/ ٥

ويقسم نظر القلب إلى قسمين ، أحدهما : النظر فى أمور الدنيا كالنظر فى العلاجات والتجارات – والثانى : النظر فى أمور الدين ، الذى ينقسم بدوره إلى قسمين أحدهما : النظر فى الشبُه لتُحَل ، والثانى : النظر فى الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة (١) .

أى أن للنظر جانب دفاعى نقدى وجانب إيجابى تركيبى ، والنظر بذلك عملية استدلالية تُستخدم فى إقامة الأدلة أو الرد على أدلة الخصوم ، ولقد وحَّد الباقلانى بينهما ، فيقول : « الاستدلال والنظر ، فهو تقسيم المستدل وفكره فى المستدل عليه وتأمله له ، المطلوب به علم حقائق الأمور ، وقد يسمى ذلك أيضاً « دليلاً ودلالة» مجازاً واتساعاً لما بينهما من التعلق ، وقد تسمى العبارة المسموعة التى تنبئ عن استدلال القلب ونظره وتأمله « نظراً واستدلالاً » مجازاً واتساعاً (٢) .

والنظر بذلك هو التفكير والروية وإقامة الأدلة والحجج والبراهين ، وهذا يعنى أنه يتضمن الخلاف ، وذلك لتنوع الأفهام واختلاف المدارك وتغاير الأدلة ومعارضة بعضها بعضاً .

ومن ناحية أخرى . . فإن المعنى الاصطلاحى للخلاف هو إقامة الأدلة لإيراد الحجج أو دفع الشُبَه ، وبهذا يلتقى مع النظر .

* *

(ب) معنى المناظرة :

والمناظرة مأخوذة إما من النظر بمعنى أن يكون المناظران متماثلين ، وأنهما يتجهان نحو شىء واحد ، أو من النظر بمعنى الإبصار ، أو بمعنى التفات النفس إلى المعقولات والتأمل فيها ، فكل واحد من المتناظرين يتأمل فى كل ما يورده نظيره من دعاوى وأدلة ، أو بمعنى الانتظار ، فكلا المتناظرين ينتظر حتى يقرر

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥
(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ١٤

الآخر ما يريد تقريره ، أو بمعنى المقابلة ، فلأن كلا الخصمين يقابل ما يقرره الآخر بإبطاله [١] .

وفى الاصطلاح يُعرِّف الجرجانى المناظرة بقوله : « توجه المتخاصمين فى النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب » [٢] .

وهذا يعنى أن المناظرة تقوم بين اثنين متخاصمين ، أى أن مطلب أحدهما خلاف مطلب الآخر ، وهذا المعنى يتضمن الخلاف ، بل ويجعله شرطاً لقيام المناظرة ، والخلاف المتحقق فى المناظرة هو المعنى المطلق للخلاف - أى المغايرة .

والمناظرة الغرض منها الوصول إلى الصواب ، وهذا لا يعنى أن تخلو من إلزام الخصم وتغليطه ، إذ أن الصواب لا يكون مع كلا المتناظرين ، بل يُفترض أن يكون مع أحدهما دون الآخر ، لأنهما منذ البداية مختلفان فى الرأى ، ويناظر أحدهما الآخر ليثبت صحة رأيه ، وفى هذا أيضاً تحقيق لمعنى الخلاف - ولعل إضافة كلمة « إظهاراً للصواب » - فى تعريفها - هو لتمييزها عن الجدل والمجادلة ، لكن المهم هو أن معناها يتلاقى فى جانب منه مع معنى الخلاف .

* *

(جـ) معنى الحوار :

وقد يلتقى الخلاف مع الحوار الذى يوجد فى الإنسان منذ بدأت حياته الاجتماعية التى تختلف فيها الآراء وتتنوع الأفكار ، فاستخدم الحوار فى مجال عرض الأفكار وفى مجال الصراع ، ويحدث عندما يتحرك الإنسان من أجل إعطاء فكرته صفة الوضوح التى تتمثل فى النفاذ إلى كل جانب من جوانب الفكرة حتى يوضحها ، ولا يدع مجالاً للاستفهام أو الغموض حولها ، وهنا يبرز الحوار الذاتى تارة والحوار المشترك تارة أخرى ، الذى يتدرج فيه من نقطة إلى نقطة أخرى ، ومن مرحلة إلى مرحلة ثانية ليجمع فى إطاره كل النقاط وكل المراحل [٣] .

---

(١) عبد الرشيد الهندى : الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفية فى آداب البحث والمناظرة - للجرجانى ، تحقيق على مصطفى الفوابى ، ص ١٤

(٢) المرجع السابق ص ١٥

(٣) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١/ ١٥

وهذا يعنى أن الإنسان يقيم حواراً مع نفسه ليوضح فكرته ويقيم الأدلة عليها ويتأملها ويتفحصها من كافة الجوانب ، ويعرض لكافة الاحتمالات ، وهذا أشبه باستقراء كامل حول الفروض الممكنة التى تتصل بفكرته ، وهذا كله فى سبيل تأكيدها ، وقد يخوض حوار مع الآخر ليؤكد فكرته ، ويرد على الحجج والشُبَه التى يوردها ويرد عليها ، فيخوض صراعاً فكرياً مع الآخر الذى يعارضه ليلزمه ، وهذا هو الجانب الأظهر فى الحوار - والحوار بذلك له دوره الإيجابى مع الذات فى توضيح الفكرة وتأييدها ، وله دوره الدفاعى ضد الآخر الذى يعارضه ليرد عليه ، وهو فى كلتا الحالتين - سواء فى تركيب الأدلة لتأييد فكرته ، أو فى نقد أدلة الخصوم - يلتقى مع الخلاف .

وقد يشتد الحوار ، ويتحول الموقف إلى صدام تتجاذبه حالة الكر والفر ، والهجوم والدفاع ، وتهيمن عليه أجواء التوتر الفكرى والنفسى والكلامى من أجل الوصول إلى الغلبة : وهذا هو الجدل (١) .

والمجادلة - وهى مفاعلة من الجدل (٢) - ومعناها كما يوضحها الجرجانى هى المنازعة لا لإظهار الصواب ، بل لإلزام الخصم ، أما المكابرة فالغرض منها المخاصمة فقط وليس إلزام الخصم (٣) ، وإذا كانت المجادلة تعنى المخاصمة ، لكنها ليست فى كل الحالات تعنى إلزام الخصم فقط ، وإن كانت كذلك فى الغالب ، فإنه قد يوجب الجدل المحمود الذى يبغى الوصول إلى الحق وإن كانت نتيجته فى النهاية تلزم الخصم ، وعلى كل فسوف نخصص مبحثاً مستقلاً عن الجدل - كما سبق أن أشرنا .

وتلتقى هذه المعانى التى ذكرناها بالخلاف بصورة ما أو بأخرى ، ويمكننا أن نخلص بعد هذا العرض لمعنى الخلاف وعلاقته بالمعانى المشابهة له ، إلى أننا نقصد فى هذا البحث بالخلاف بمعناه المطلق وهو المغايرة والاختلاف فى الرأى ، وأيضاً بمعنى المخاصمة والمنازعة والتدافع وإقامة الأدلة والبراهين ، ودفع الحجج والشُبَه ، وإيراد الاعتراضات والرد عليها .

---

(١) المرجع السابق ونفس الصفحة .

(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢٠

(٤) الجرجانى : الرسالة الشريفية ، ص ١٨

ولقد كان هذا المعنى هو السمة الغالبة عند المتكلمين ، ويقول الغزالى بعد عرضه لعلوم الشرع الثلاثة – الكلام ، والأصول ، والفقه – : « هذا ما من علم من هذه العلوم إلا وله مواقع إجماع ومثارات نزاع ، فمطلع الإجماع فى الكلام المدركات بالبداية ، والضروريات ، والمعقولات التى يتحد فيها صوب النظر ولا يتعدد ، كإجماع العقلاء على أن القديم لا يعدم ، ومثار الخلاف فيه تعارض الأدلة والشبهات » (١)

أى أن الاتفاق بين المتكلمين لم يتعد الأوَّليات البديهية العقلية ، التى تدرك ببدائه العقول ولا يختلف عليها اثنان ، وهذا قدر يكاد لا يُذكر بالنسبة لما اختلف عليه ، وإقامة كل فريق الأدلة على رأيه وإيراد الاعتراضات على خصمه ودفع حججه وشُبَهه ، وهذا ما سوف نراه واضحاً جلياً من خلال هذا البحث .

وليس اهتمامنا بجانب المخاصمة والتنازع فى الخلاف بين المتكلمين يعنى إغفالاً للجانب الإيجابى للخلاف ، بل إن دراستنا لحقيقة الخلاف إنما هى محاولة لتلافى تلك الجوانب السلبية ، وذلك عن طريق الوقوف على أسبابها وبيان حقيقتها .

وإذا كان ذلك الجانب السلبى للخلاف ظاهرة ملحوظة لدى المتكلمين ، إلَّا أنَّ ذلك لا يعنى أنه لم يكن هناك جانباً إيجابياً لديهم ، وعلى كل فإننا لا نجانب الصواب حينما نقول إن المتكلمين بما لديهم من سلبيات وإيجابيات كان لهم تأثير فى الحركة العقلية عند المسلمين .

ولم يظهر الخلاف فجأة عند المتكلمين ، بل كانت له مقدمات وبدايات ترجع إلى البدايات الأولى للإسلام ، وتطور عبر مراحل وظهر بصورة أوضح عند الفقهاء والمتكلمين وإن اختلفت طبيعته عند كل منهما – وسوف نحاول فيما يلى أن نُلقى بعض الأضواء على تلك البدايات الأولى ، متابعين رحلة الخلاف وتطوره حتى ظهور الفرَق الكلامية .

* * *

(١) الغزالى : المنخول ، ص ٥

ثانياً : بداية الخلاف

الخلاف - كما سبق أن أشرنا - أمر فِطرى فى الإنسان لما لديه من استعدادات ذهنية وسلطات إدراكية ونوازع ذاتية وميول نفعية ، وأنه قد لازمه فى كل زمان ومكان ، وإن خفَّت حدته أحياناً أو قويت أحياناً أخرى وأخذت صوراً متعددة .

وبحثنا عن بداية الخلاف لا يعنى أن نوغل فى القِدَم وأن نتابع مرحلة الخلاف التاريخية ، لكننا نقصد بالبداية هنا عصر النبى عليه السلام ، وما حدث من خلاف بين الصحابة فى غيبته أو بعد وفاته ، ثم نتابع مرحلة الخلاف فى عصر الخلفاء حتى مقتل عثمان وحدوث الفتنة والحروب بين المسلمين ، وظهور فِرَق سياسية ، انعكست مواقفها على المسائل العقائدية وظهر الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة ، وحاولت كل فِرقة أن تجد سنداً لها من الدين ، فظهرت الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة وغيرهم من الفِرَق الكلامية التى تعددت آرائهم وتنوعت فى المسائل المتصلة بالعقيدة .

وعرضنا لهذا ليس عرضاً تاريخياً يهتم بإبراز الأحداث التاريخية ، بل هو عرض لمظاهر الخلاف نهتم فيه بإبراز الخلاف لا الحدَث ذاته .

كما أننا سوف نشير من خلال عرض مظاهر الخلاف وصوره إلى طبيعته ، وهذا يجعلنا نتطرق إلى الإشارة إلى الخلافات الفقهية والتى شهدت أول صور الخلاف ، وأيضاً انعكاس هذا النوع من الخلافيات على الخلافيات الكلامية ، وذلك لأن المتكلمين كانت لهم مذاهبهم الفقهية ، ومن ناحية أخرى : كانت تجتمع فى شخصية المتكلم « الفقيه والمتكلم » ولهم مصنفاتهم الأصولية فى أصول الفقه - وعلى هذا فلا بد من الإشارة إلى الخلافات الفقهية فى صورها الأولى ومتابعتها من خلال متابعة تطور صور الخلاف .

* *

عصر النبى عليه السلام

لقد عاش المسلمون ذلك العصر ومرجعهم الأول فى الأمور الاعتقادية والأمور العملية الخاصة بالعبادات والمعاملات ، بل وأمورهم الحياتية ، هو النبى عليه السلام ، الذى يأخذون عنه كل شيء ، ويسألونه عن كل ما يحدث لهم ويستفتونه فى كل ما يقع لهم ، ويطلعونه على دخائل نفوسهم وخفايا قلوبهم وأدق أسرارهم وحتى على خواطرهم وهواجسهم ، وقوله فى ذلك كله هو القول الفصل .

لكن حدثت للصحابة بعض الأحداث وهم بعيدون عن النبى عليه السلام ، وقد يجدون نصاً فيما حدث لهم أو لا يجدون ، وفى كلتا الحالتين يجتهدون فى فهم النص وتطبيقه ، أو يجتهدون أصلاً فيما لا نص فيه ، ومن هنا تختلف اجتهاداتهم وآرائهم ، وعندما يرجعون إلى النبى يعرضون عليه الأمر فيقر لهم أو يصحح لهم .

والأحداث التى تشهد على ذلك كثيرة ، منها ما أخرجه البخارى ومسلم أن النبى ﷺ قال يوم الأحزاب : « لا يُصلينّ أحد العصر إلا فى بنى قريظة » ، فأدرك بعضهم العصر فى الطريق ، فقال بعضهم : لا نُصلّى حتى نأتيها - أى ديار بنى قريظة ، وقال بعضهم : بل نُصلّى ، لم يرد منا ذلك ، فذكر ذلك للنبى عليه السلام فلم يعنف واحداً منهم (١) .

والمتأمل فى هذه الحادثة يرى أن الصحابة قد انقسموا فريقين بإزاء فهم النص ، فالفريق الأول وقف عند ظاهر النص وفهم منه ما يدل عليه الظاهر ، وأن صلاة العصر لا تُصلّى إلا فى ديار بنى قريظة ، والفريق الثانى استنبط من النص معنى آخر خلاف ظاهره ، فليس المراد من النص أن تكون صلاة العصر فى ديار بنى قريظة ، لكن المراد هو الإسراع للوصول إليها ، وعلى هذا أدّوا صلاة العصر ما دامت لن تؤخرهم عن الوصول إليها .

وهذا هو البداية لظهور أهل الظاهر وأهل التأويل ، وعدم تعنيف النبى عليه

---

(١) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ص ٣٤ ، ونقله عن صحيح البخارى بهامش شرح فتح البارى: ٣١٣/٧ ، وسنن البخارى: ٤٧/٥ فى كتاب « المغازى » .

السلام لواحد من الفريقين يعنى رضاه عن الموقفين ، ويشير أيضاً إلى أن اختلاف وجهات النظر حول موضوع مُعيَّن لا يخلق جواً من المخاصمة والنزاع ، فكل فريق يرى الأفضل فى نظره ، لكن تصويب الرسول ﷺ لكلا الفريقين يعنى أن كُلاً منهما أصاب بعضاً من الحق .

والخلاف هو نتيجة للقول بالرأى والاجتهاد فيما لا نص فيه ، إذ يقول كل واحد بما يراه ، ونجد من النبى عليه السلام تشجيعاً لأصحابه على الاجتهاد فيما لا نص فيه ومشاورتهم . فلقد روى أنه عليه السلام قال لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسُّنَّة إذا وجدتهما ، فإذا لم تجد الحكم فاجتهد برأيك » .

ولقد كان النبى عليه السلام يشاور أصحابه فى الأمور التى لم يرد فيها وحى بشأنها ، كمشاورته لهم فيما يعملون لوقت الصلاة قبل نزول الأذان ، ومشاورته لهم فى القتال يوم الحديبية ، ولقد قال أبو هريرة : ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ .

ولقد كان لهذا التشجيع من النبى لأصحابه على الاجتهاد ومشاورته لهم أثر فى ظهور مفتون من الصحابة فى عهد النبى ، فنجد فى زمن النبى مَن كان يفتى مثل أبو بكر وعمر وعثمان وعلىّ وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وسلمان الفارسى وغيرهم (١) .

ولقد ورد عن النبى عليه السلام كراهيته للجدل ونهيه عن المراء فى الدين منها قوله : « أبغض الرجال إلى الله الألد الخَصِم » وقوله : « ما ضلَّ قوم بعد هدىً كانوا عليه إلا أُوتوا الجدل » ، ثم قرأ قوله تعالى : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ﴾ (٢) . وقال أبو سعيد الخدرى : كنا جلوساً عند باب رسول الله ﷺ نتذاكر ، ينزع هذا بآية وينزع هذا بآية ، فخرج علينا رسول الله ﷺ كما يُفقأ فى

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٦ - ١٥٣ ، ولقد أورد الكثير من الأحداث التى تؤيد ذلك .

(٢) الزخرف : ٥٨

وجهه حب الرمان ، فقال : « يا هؤلاء .. بهذا بُعثتم أم بهذا أُمرتم ؟ ثم لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » ، فالمؤمن لا يمارى ولا يجادل ، بل يتبع الرشد ويجتنب الغى ويرد ما اختلف فيه وخفى عليه إلى العالم به والراسخ فى العلم .[١] .

كل هذا يدلنا على أن النبى عليه السلام قد نهى عن الجدل من أجل الجدل ، وأن يكون الجدل والنظر العقلى عند الحاجة وعلى قدرها - والحاجة إليهما تكون منحصرة فى الأمور المتصلة بالعمل ، ولم تكن هناك حاجة للنظر فى العقائد فى عهد النبى ﷺ ، فلم يبحث الصحابة فى مسائل ما بعد الطبيعة التى لم يشأ الوحى أن يكشف عنها للنبى نفسه ، فلم تُثار مشكلات اعتقادية ولم يبحثوا فى أمور تتصل بأصل العقيدة ، ولقد نهى النبى عن الخوض فى تلك الأُمور فقال : « تفكَّروا فى آلاء الله ولا تفكَّروا فى ذات الله ، فإن قوماً تفكَّروا فى ذات الله فهلكوا » [٢] .

وعلى هذا فلقد استقبل المسلمون فى الصدر الأول أيام النبى عليه السلام قضايا الإيمان بالتصديق والتسليم دون إثارة أية مناقشات عقلية حولها ، حيث كان الإيمان يملأ قلوبهم ، وصاحب الرسالة يعيش بينهم ، يسألونه فى كل ما يعن لهم من تساؤلات ، ويثقون فيما يتلقونه عنه من إجابات ويقتنعون بها كل الاقتناع ويُسلِّمون بها ، ويُصدِّقونه فى كل ما أخبر عنه من الله تعالى ، ويقفون عند الحد الذى أخبرهم به ولا يتجاوزونه فى أسئلتهم ، فلم يسألوا النبى عن صفات الله تعالى : هل هى الذات أم غيرها ؟ وغير ذلك من المسائل التى جاءت بعد ذلك العهد ، واستدعت النظر العقلى فى الأمور الاعتقادية والخلاف حول فهمها نتيجة لعدة عوامل داخلية وخارجية - وخلاصة القول : إنهم يُسلِّمون بما ورد فى

(١) ابن رجب البغدادى : فضل علم السَّلَف على الخَلَف ، ص ١٥ - ٣٠ ، وأورد كثيراً من الأقوال فى النهى عن الخوض فى مثل هذه المسائل . .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين : ٤/ ٤٢٤

التنزيل بخصوص هذه المسائل الاعتقادية دون أن يبحثوا فى تفاصيلها ودقائقها وتفريعاتها، ودون تأويل ولا تشبيه ولا تمثيل .

أما دون ذلك من المسائل ، وهى الخاصة بالتشريع ، وهى الأمور الخاصة بالأحكام العملية فى الدين ، وهى تنصَّب على العبادات والمعاملات ، وهى تتصل بالأمور العملية لشؤون الحياة ، فلقد بحثوا واجتهدوا واستخدموا الرأى والقياس ، واعتمدوا على العقل فى استنباط الأحكام الشرعية التى لا نص فيها ، وأفتوا برأيهم .

ونخلص من هذا كله إلى أنه لم يكن خلاف بين الصحابة حول المسائل الاعتقادية فى عهد النبى عليه السلام لنهى النبى عن الخوض فى ذلك ، كما أنه لم تكن هناك حاجة إلى ذلك ، أما بالنسبة للمسائل الفقهية فلقد وُجِد اختلاف بين الصحابة نتيجة لاجتهادهم فيما لا نص فيه ، أو فى تطبيق النص فى غيبة النبى عليه السلام ، وفى كلتا الحالتين يرجعون إلى النبى ليصحح لهم وليحكم بينهم فيما اختلفوا فيه ، وقوله فى ذلك هو القول الفصل ، الذى يحسم كل خلاف ويمحى كل آثاره وينصاع الكل لحكم الله الذى ينطق به الرسول ويلتزموا به جميعاً .

تلك إشارات موجزة للخلاف الذى حدث فى عهد النبى عليه السلام بين الصحابة ، وفى نهاية الحديث عن الخلاف فى ذلك العهد نشير إلى طبيعة ذلك الخلاف بإيجاز فيما يلى :

سبق أن ذكر أن الخلاف كان نتيجة للقول بالرأى ومشاورة النبى لأصحابه فى بعض الأمور التى لا نص فيها ، وهذا التشجيع من النبى كان تطبيقاً لقوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾ (1) . فالقول بالرأى فيما لا نص فيه مسموح به بل مأمور به .

إن القول بالرأى والخلاف فيه لم يتطرق إلى المسائل الاعتقادية التى نهى النبى عن الخوض فيها ، وانحصر فى المسائل الفقهية العملية التى لا نص فيها ، فهم

(1) آل عمران : 159

عندما يحجمون عن القول بالرأى أو يقدمون عليه يفصلون بين ما يجب أن يتناوله الرأى وما يجوز الخلاف فيه ، وبين ما لا يجب أن يتناوله الرأى وما لا يجوز الخلاف فيه ، مطبقين التوجيه الإلهى الذى جاء فى القرآن أو على لسان النبى .

إنهم فى المسائل التى اختلفوا فيها التزموا بآداب الخلاف ، فلم يرد أن خاصم أحدهم مَن خالفه فى الرأى ولا نازعه ولا كفَّره ، بل يحترم بعضهم بعضاً ، وهم بذلك قد فهموا وطبَّقوا ما فعله النبى عليه السلام مع الفريقين اللذين اختلفا فى أداء صلاة العصر فى وقتها أو الانتظار حتى الوصول لديار بنى قريظة ، فلم يعنف النبى أحداً من الفريقين ، الذين أخذوا بظاهر النص أو الذين أوَّلوا النص - وتلك قاعدة ذهبية نحتاجها فى كل زمان ومكان .

إن خلافهم كان عند الحاجة وعلى قدرها ، فعندما تدعو الحاجة الملحة إلى القول بالرأى والاجتهاد مما يؤدى إلى الخلاف - فهو وليد الحاجة - كذلك كان على قدر الحاجة فلم يكونوا يبحثون فى الكثير من المسائل والتفصيلات والتفريعات ، بل يقولون بآراء موجزة ، وكذلك لم يتطرقوا إلى مسائل لم تقع ولم تحدث بالفعل ، وذلك مما أدَّى إلى قِلَّة اختلافاتهم .

ومما ساعد على قِلَّة الخلاف فى ذلك العهد أنه يمثل مرحلة الإيمان القلبى والتصديق والتسليم وهى أول مرحلة يمر بها أى دين ، ثم تأتى بعد ذلك مرحلة النظر العقلى والتى فيها البحث والصياغة العقلية للعقائد الدينية .

وفى المرحلة الأولى التى ينشأ فيها الدين يضره فيها الجدل وتعصف به الأهواء وتُشتت الآراء ، لذلك لم يكن أحد يسأل عن كيفية الاستواء على عهد الرسول ﷺ فى قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [١] ، [٢] .

---

(١) طه : ٥

(٢) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ص ٨ ، ٩

أيضاً مما ساعد على قِلّة الخلاف فى ذلك العهد أن الصحابة كانوا أكثر الناس فهماً للقرآن الكريم ولأقوال النبى ، وذلك لأنهم كانوا أقدر الناس فهماً للغة « فخطاب الله عَزَّ وجَلَّ هو القرآن ، وقد أنزل دلك بلغتهم على أسباب عرفوها وقصص كانوا فيها ، فعرفوها مسطورة ومفهومة ومنطوقة ومعقولة ، ولهذا قال أبو عبيدة فى كتاب المجاز : لم يُنقل أن أحداً من الصحابة رجع فى معرفة شىء من القرآن إلى رسول الله ﷺ - وخطاب رسول الله ﷺ أيضاً بلغتهم ، يعرفون معناه ويفهمون منطوقه وفحواه ، وأفعاله هى التى فعلها من العبادات والمعاملات والسير والسياسات ، وقد شاهدوا ذلك كله وعرفوه ، وتكرر عليهم وتحرروه ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « أصحابى كالنجوم ، فبأيهم اقتديتم اهتديتم » [1] .

ولقد ذكر ابن حزم أن سبب الاختلاف فى ذلك العهد يرجع إلى أن كل واحد يفتى بما توافر لديه من أقوال النبى عليه السلام ، وهم لم يكونوا بدرجة واحدة بالنسبة لحضور مجالس النبى وسماع أقواله ، فمنهم مَن تعوقه أسباب العيش والحياة عن الحضور ، أو يقعد به المرض ، أو السفر ، وغير ذلك من الحالات التى تجعل حضور كل الصحابة لمجالس النبى وسماع كلهم أقواله ، فلا بد من التفاوت لذلك ، ولقد ضرب ابن حزم أمثلة لصور الاختلاف فى الأمور الفقهية للصحابة [2] .

* * *

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٥٢ . ولقد نقل هذا الاقتباس عن نسخة خطية من كتاب طبقات الفقهاء للشيخ أبى إسحاق إبراهيم الفيروز آبادى الشيرازى .

(٢) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ص ٢٣٧

عصر الصحابة

إن أهم ما يميز ذلك العهد هو الحدث الهام الذى يبدأ به ، وهو وفاة النبى عليه السلام الذى أحدث مفاجأة كبيرة عند المسلمين ، فلقد كان ملء أسماعهم وأبصارهم وقلوبهم ، وتعلّقوا به تعلقاً شديداً ، حتى إن خبر الوفاة جاء على غير المتوقع منهم إلى الحد الذى جعل عمر بن الخطاب ينكره ولا يُصدّقه ويتوعد من يقول به ويُشهر سيفه فى وجه مَن يردده ، حتى يُذكِّره أحد الصحابة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ ، أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ﴾ (١) – وقول أبو بكر : مَن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومَن كان يعبد الله فإن الله حى لا يموت – فرجع القوم إلى قوله ، وقال عمر : كأنى ما سمعت هذه الآية إلا الآن .

ولقد سبق الخلاف حول وفاة النبى عليه السلام ، خلاف قبل وفاته وهو فى مرضه الأخير ، فلقد قال النبى ﷺ : « ائتونى بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدى » ، حتى قال قائل : إن النبى قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله ، وكثر اللغط عند النبى حتى قال : « قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع » (٢) .

ولعل أهم مظهر للخلاف كان بعد وفاة النبى عليه السلام مباشرة ، فيمن يخلفه ، ويذكر الأشعرى ذلك الحدَث فيقول : « وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ ، اختلافهم فى الإمامة ، وذلك أن رسول الله ﷺ لما قبضه الله عَزَّ وجَلَّ ، ونقله إلى جنته ودار كرامته ، اجتمعت الأنصار فى سقيفة بنى ساعدة بمدينة رسول الله ﷺ ، وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عبادة ، وبلغ ذلك أبا بكر وعمر رضوان الله عليهما فقصدا نحو مجتمع الأنصار فى رجال من المهاجرين ، فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا فى قريش ، واحتج عليهم

---

(١) آل عمران : ١٤٤

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلامية ، ص ١٦٤

بقول النبى ﷺ : « الإمامة فى قريش » ، فأذعنوا لذلك منقادين ، ورجعوا إلى الحق طائعين ، بعد أن قالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، وبعد أن جرد الحباب بن المنذر سيفه وقال : أنا جذيلها المحنك ، وعذيقها المرجب ، مَن يبارزنى ؟ بعد أن قام قيس بن سعد بنصرة أبيه سعد بن عبادة حتى قال عمر ابن الخطاب فى شأنه ما قال ، ثم بايعوا أبا بكر ، رضوان الله عليه ، واجتمعوا على إمامته ، واتفقوا على خلافته ، وانقادوا لطاعته » [١] .

والمتأمل لما ذكره الأشعرى عن هذا الخلاف ، يجد أنه كان نتيجة لبقايا عصبية قَبَلية ، لكنه سرعان ما انتهى عند سماع النص على أن تكون الإمامة فى قريش ، وتغليب المصلحة العامة ، ولم تبن مواقف ولم تقم الأدلة ولم تحدث صور تنازع ومخاصمة وخلاف ، ويلاحَظ أنه قام من أجل موضوع سياسى وهو الخلافة ، والتى سوف يتفاقم الخلاف حولها ويشتد بعد ذلك .

وإذا كان هذا هو بداية الخلاف لكنه لم يكن نهايته ، فإن صوره عديدة وسوف نكتفى بالإشارة إلى بعض منها على سبيل المثال لا الحصر .

فمن صور الخلاف الهامة والتى بدأت مع خلافة أبى بكر ، فلقد ارتدَّت بعض القبائل حديثة العهد بالإسلام ، وتابع البعض مَن ادَّعى النبوة : مسليمة الكذاب ، وامتنعت بعض القبائل عن أداء الزكاة فقط ، والموقف من المرتدين أو مَن تابع مدَّعى النبوة لا يحتمل الخلاف وهو قتالهم - أما الذين امتنعوا عن دفع الزكاة فلقد حدث خلاف حول الموقف منهم ، فهم قد امتنعوا عن أداء الزكاة لأبى بكر ظناً منهم أن الزكاة لا تُدفع إلا للرسول لأنه هو المطالَب بأخذها ، ووقفوا عند ظاهر النص فى قوله تعالى : ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ، إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ، وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾ [٢] . فهم قد أوَّلوا الآية تأويلاً فاسداً بما يخدم موقفهم ، ولقد اختُلف فى هل يستحقون القتال أم لا ؟ فقال عمر بن الخطاب : كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام : « أُمرت أن

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : ١/ ٣٤ - ٣٩

(٢) التوبة : ١٠٣

أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم » وعلى هذا فلا يجب قتالهم . لكن أبو بكر قال له : أليس قد قال : « إلا بحقها » ؟ ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، ولو منعونى عقالاً مما أدوه إلى النبى لقاتلتهم عليه (١) .

ويرجع سبب الخلاف بين أبى بكر وعمر ، أن عمر ومَن معه تمسكوا بظاهر لفظ الحديث ، واعتبروا مجرد دخول الإنسان الإسلام (بإعلان الشهادتين) عاصماً لدمه وماله ومُحرِّماً لقتاله - أما أبو بكر فلقد تمسك بقوله صلى الله عليه وسلم : « إلا بحقها » واعتبر الزكاة حق المال الذى تفقد بالامتناع عن أدائه عصمة النفس والمال ، كما فهم من اقتران الصلاة والزكاة من معظم آى الكتاب ، وأحاديث الرسول ﷺ أنهما مثلان لا فرق بينهما (٢) .

ولقد حدثت بعض الخلافات الفقهية نتيجة لاجتهادهم فيما لا نص فيه ، حيث اقتضت الظروف الجديدة بعد وفاة النبى عليه السلام أن يضطلع الصحابة بمهمة الفتوى وأن يجتهدوا فيما لم يرد فيه نص ، وكان نتيجة لذلك أن حدثت بعض الخلافات فى الأحكام الفروعية كاختلافهم فى الكلالة وميراث الجد مع الإخوة ، وعقل الأصابع وديات الأسنان (٣) .

وقد يحدث الخلاف فى الأحكام الفروعية نتيجة لما خفى عن بعض الصحابة بعض أقوال النبى وأحكامه ، ورجوعهم عن ذلك بعد تذكيرهم بقول النبى وحكمه . ولقد أورد ابن حزم أمثلة كثيرة على ذلك (٤) .

ولقد أثيرت بعض المشكلات المتصلة بالعقيدة ، خاصة مشكلة القضاء والقَدَر ، ولقد كانت إثارة هذه المشكلة فى صورتها البسيطة ، دون إيراد أدلة عقلية ، وبحثها بالتفصيل ، ولقد أثارها البعض محاولاً أن يبرر أفعاله ، زاعمين أن القَدَر قد يبرر تلك الأفعال وأنهم مسوقون إليها .

---

(٢) الشاطبى : الاعتصام ، ص ٥١٩ - ومصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٥

(٢) د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ، ص ٥٩

(٣) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٥

(٤) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ص ١٤٣ وما بعدها .

فلقد روى أن عمر أُتِىَ بسارق فقال : لِمَ سرقتَ ؟ فقال : ، قضى الله علىّ ، فأمر به فقطعت يده وضُرِب أسواطاً ، فقيلَ له فى ذلك ، فقال : القطع للسرقة ، والَجلْد لما كذب على الله .

وأيضاً زعم بعض الذين اشتركوا فى قتل عثمان أنهم ما قتلوه إنما قتله الله ، بل قالوا له حينما حاصروه ورموه : الله يرميك ، فقال : كذبتم ، لو رمانى ما أخطأنى (١).

ويبدو فى هذا نهى الصحابة عن الاحتجاج بالقَدَر والقول به على نحو يبرر الفعل ويلغى المسئولية عنه ، ومعنى هذا أن يقفوا عند الحد الذى عنده القرآن ، ولا يتعمقون فى فهمه ولا يتخذون مواقف معينة .

ولعل فى حادثة سؤال أحد المحاربين لعلىٍّ بن أبى طالب عن القضاء والقَدَر وإجابته على ذلك ما يبين حدود البحث فى المسائل الاعتقادية فى تلك الفترة .

فلقد سأل أحد المقاتلين علىَّ بن أبى طالب عند انصرافهم من صفين ، أكان السير بقضاء الله وقَدَره - ولقد أجاب علىٌّ بقوله : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا وادياً ولا علونا قلعة إلا بقضاء الله وقَدَره ، فقال الشيخ : فعند الله أحتسب عناى ، ما أرى لى من الأمر شيئاً ، فقال على : مه أيها الشيخ ! بل عظَّم الله لكم الأجر فى سيركم وأنتم سائرون وفى منقلبكم وأنتم منقلبون ، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرَهين ولا إليها مضطرين ، فقال الشيخ : وكيف ذلك والقضاء والقَدَر ساقانا ؟ ، فقال على : لعلك تظن قضاءً واجباً وقدراً حتماً ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتى من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسىء ، ولا المسىء بعقوبة الذنب أولى من المحسن ، إن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ولم يُكلِّف مُجْبِراً ولا بعث الأنبياء عبثاً ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ، فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقَدَر اللذان ساقانا ، فقال على : أمر الله بذلك وإرادته ، ثم تلا قوله تعالى : ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلا تَعْبُدُوا إلا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾ (٢) فنهض الشيخ مسروراً بما سمع وأنشأ يقول :

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٨

(٢) الإسراء : ٢٣

أنت الأمام الذى ترجو طـــاعته يوم النشور من الرحمـــن رضـــوانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك بالإحسان إحســانا (١)

وهكذا تبدو المسائل المتصلة بالعقيدة بسيطة فى إثارتها ، بسيطة فى حلها وحسمها ، ونقصد بالبساطة هنا ، أنها تساؤل يثيره العقل بطبيعته أو نتيجة للحاجة إليه وهى الموقف من القتال والذى من أجله سأل الشيخ علياً ابن أبى طالب ، لكن دون تعمق ، أو اتخاذ مواقف وإيراد أدلة أو نفى ، والرد عليها ، إنها مجرد إثارة المسألة وتلقى الإجابات البسيطة ، فهى تكرر المفهوم العام الذى حدده الدين ، ففى إجابة علىّ بن أبى طالب معنى الإيمان بأن القضاء خيره وشره من الله ، وأن الإنسان مسئول عن أفعاله ، وأن القول بخلاف ذلك خروج عن الدين .

وعلى كل . . فإنه يمكن القول أن إثارة هذه المشاكل بأنها كانت حوادث فردية، ولم تأخذ صورة الاهتمام العام ، ولم تسلك طرق العقل فى البحث وإيراد الأدلة ، ولم تكن هناك مواقف إزاء هذه المسائل يتبناها أصحاب كل موقف ويدافعون عنه ، إنها تُعَد بمثابة النبتة الأولى للنظر العقلى فى الأمور الاعتقادية التى لم تتشكل وتتكوَّن بعد .

وأيضاً . . إن هذه البدايات للنظرة العقلية فى الأمور الاعتقادية لم تلق تشجيعاً من الخلفاء ، بل نهوا عنها ، وقاوموا أصحابها ، ووصل الأمر فى بعض الأحيان إلى أن عنفوا القائلين بها وعاقبوهم فى بعض الأحيان ، محاولين أن يحفظوا للناس إيمانهم وفقاً للمنهج الذى كانوا عليه أيام النبى عليه السلام ، وأن يمنعوا وجود خلاف بينهم حتى لا تتسرب إليهم الأهواء ويتفرق جمعهم وتتعدد بهم الطرق والمسالك .

أما الخلاف الفقهى فلقد حدث - كما سبق أن أشرنا - وكان أمراً متوقعاً حيث إن النبى عليه السلام قد غاب عنهم وانتقل إلى الرفيق الأعلى ، فأصبح

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٧ ، ٨

عليهم أن يجتهدوا فى غيبته فيما لا نص فيه ، كذلك أن السُّـنَّة لم تكن مدوَّنة فى ذلك الوقت بل تعتمد على السماع من النبى ﷺ ومشاهدة أفعاله ، ولم يكونوا كلهم بدرجة واحدة فى صحبة النبى ومشاهدة أفعاله وسماع أقواله ، بل تفاوتوا فى ذلك تبعاً لتفاوت الفرص المتاحة لهم بذلك .

ولقد ظهر من الصحابه مفتون تفاوتت درجات فتاويهم ، فمنهم مَن أكثر من الفتوى ، ومنهم المتوسطون ومنهم المقلِّون (١) .

ومما يميز هذا النوع من الخلاف فى ذلك العهد ، أنه كان امتداداً للعهد النبوى ، وذلك لأنه فى الغالب أن الأشخاص فى العهدين واحد ، ويبدو حرصهم فى ذلك العهد (بعد وفاة النبى) على وحدة الأُمَّة ونبذ الخلاف حتى لا تحدث الفُرقة والانقسام ، لذا نجد حرصهم فى النهى عن الفتوى إلا عند الحاجة ، وعدم الإكثار من الرواية عن النبى ﷺ ، فلا يُفتح الباب فى ذلك على مصراعيه ، وحتى لا يدخل الكذب فى أقواله عليه السلام ، ولقد كان أبو بكر يطالب الراوى بمن يشهد له ، وكذلك عمر يستحلفه وأيضاً على بن أبى طالب .

كل ذلك جعل الخلاف محصوراً فى أضيق نقاط ، وجعل الاجتهاد والفتوى فى الأمور العملية وعند الحاجة إليهما دون تفريع فى المسائل ولا تفصيل ، بل على قدر الحاجة .

وأيضاً التزامهم بأدب الخلاف ، فلم يخاصم بعضهم بعضاً ، ولم يحدث نزاع أو شقاق ، ويحترم كل واحد رأى مخالفه ، ففى كتاب مختصر - جامع بيان العلم - « عن عمر أنه لقى رجلاً فقال : ما صنعت ؟ فقال : قضى علىٌّ وزيد بكذا . فقال : لو كنت أنا لقضيت بكذا ، قال : فما يمنعك والأمر إليك ؟ قال : لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سُـنَّة رسوله ﷺ ، لفعلت ، ولكنى أردك إلى رأى والرأى مشترك ، فلم ينقض ما قال علىّ وزيد ، وهذا كثير لا يحصى » (٢) .

* * *

(١) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ص ٦٦٦ ، حيث فصَّل القول فى ذلك.
(٢) نقلاً عن كتاب : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لمصطفى عبد الرازق ، ص ١٦٨

خلافة علىّ وما صاحبها من خلاف

سبق أن ذكرنا قول الأشعرى : أن أول خلاف حدث بين المسلمين كان حول الإمامة ، ومن هو أحق بالخلافة بعد وفاة النبى عليه السلام ، ولقد انتهى هذا الخلاف سريعاً بمبايعة أبى بكر ، ولم يكن لذلك الخلاف فى ذلك الوقت آثار باقية .

لكن سرعان ما عاد الخلاف حول الإمامة قوياً وعنيفاً ، ولقد بدأ هذه المرة نتيجة للأحداث التى لم تكن لها سابقة فى المجتمع الإسلامى قبل ذلك .

ولقد بدأت تلك الأحداث بمقتل عثمان بن عفان الخليفة الثالث ، وإذا كان الناس قد بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان - قبل أن ينقموا عليه ويقتلوه - عن رضىً ودون ظهور خلاف ، إلا أن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لعلىٍّ بن أبى طالب الذى جاء دوره فى الخلافة بعد عثمان والتى كانت وفاته سبباً فى انقسام المسلمين فى بيعتهم لعلىّ ، حيث حمَّله البعض المسئولية عن مقتل عثمان ، متمثلة فى تهاونه مع القتلة وعدم تعقبهم والبحث عنهم والانتقام منهم ، ولا شك أن هناك أسباب أخرى غير ذلك لكن ليس المجال هنا للحديث عنها - لأننا نقتصر على الإشارة إلى الحدث التاريخى والذى نجم عنه وجود خلاف بين المسلمين وانعكاس ذلك على نشأة البحث فى المسائل الاعتقادية والخلاف حولها ، وتكوين المذاهب المختلفة .

ولقد حارب علىّ مخالفيه فى موقعتى الجمل ثم صفين ، وفى هذه الموقعة الأخيرة حدث خلاف فى صفوف علىّ عندما قبلَ التحكيم ، وظهرت على الساحة فرقتين فى صفوف علىّ حيث أبقى فريق على مناصرته لعلىّ وهم يسمون « الشيعة » ، وفريق تخلّى عن مناصرته لعلىّ بل حاربه وخرج عليه وهم يسمون « الخوارج » .

وسوف نتحدث عنهما بشىء من التفصيل ، والذى يهمنا فى الحديث عنهما هو كيف جرَّهم ذلك الخلاف السياسى والحروب التى قامت بينهم إلى البحث فى

مسائل تتصل بأصول الدين ، ولم يقتصر البحث فى هذه المسائل عليهما فقط ، بل اتسعت دائرته لتشمل كل المسلمين الذين بدأوا يتساءلون عن الموقف منهما .

ولقد خلقت تلك الحروب جواً من الأسئلة والحوار والمناقشات ، وتعددت الإجابات وتنوعت المواقف ، وتكونت الفرق والمذاهب وظهر الخلاف بصورة أوضح، واتصل فى هذه المرة بمسائل العقيدة .

وسوف نتتبع هذه الرحلة الخلافية والتى بدأت مع ظهور فرقتى الشيعة والخوارج ، ويضاف إليهما فرقة المرجئة وبداية ظهور المعتزلة وأهل السُّنَّة – وسوف نقتصر على الجانب الفكرى والخلاف فيه دون أن نعرض للجانب التاريخى والسياسى أو الحكم على فرقة أو لصالح أخرى – بل نقتصر على تسجيل ظاهرة الخلاف من خلال عرض للأفكار المختلف عليها والمتصلة بالدين .

لقد قامت الحروب والمعارك بين المسلمين (بين علىّ ومخالفيه) حول موضوع رئيسى هو الإمامة ، ولم يعد السيف هو السلاح الوحيد فى تلك المعارك ، بل اتسعت دائرة السلاح لتشمل الدين ذاته ، حيث حاول كل فريق أن يجد سنداً له من الدين ويتهم مخالفه بالخروج عن الدين ، وانتقلت الإمامة من جانبها السياسى إلى أن أصبحت أصلاً من أصول الدين عند البعض وأصبح لها جانب دينى .

وتطور الخلاف فى الإمامة ، وهل هى بالنص أو التعيين ، وهل تتم بعقد أهل الحل والعقد ، وهل هى واجبة أم لا ، وهل هى سلطة روحية فقط أم زمانية فقط أم الاثنتين معاً ؟

واختلفت المواقف فى هذا الجو المشحون ذو الطابع السياسى فى الأصل ، فنجد الشيعة قد أعلوا من شأن الإمامة واحتلت لديهم مكاناً هاماً ، بل إن أفكارهم وآراءهم تدور حولها ، وجعلها الإمامية الرافضة أصلاً من أصول الدين ، وجعلت فرقة منهم أن معرفة الأئمة واجبة وأن مَن جهل الإمام فقد مات ميتة جاهلية .

وفرقة منهم قالت : إن معرفة الإمام إذا أدركها الإنسان لم تلزمه الشريعة ولم تجب عليه فريضة ، وإنما على الناس أن يعرفوا الأئمة فقط فإذا عرفوهم فلا شىء عليهم .

وقالت فرقة : إنه قد يسع الجهل بالأئمة ، لكن هؤلاء الذين يجهلون الأئمة ليسوا بمؤمنين ولا كافرين .

وحاولت فرقة منهم أن تُسوِّى بين الرسل والأئمة ، فقالوا : إن الأئمة تظهر عليهم المعجزات كالرسل ، وأنهم حجج الله كالرسل ، لكن لا ينزل عليهم الوحى كالرسل ، واختلفوا هل يجوز للأئمة نسخ الشرائع أم لا ؟

ومنهم مَن أنكر ظهور المعجزات على الأئمة وأنكر عليهم نسخ الشرائع ، بل هم يحفظون شرائع الرسل ويقومون بها .

وقالوا بعصمة الإمام وأنه لا يجوز عليه المعصية وإن أجازوا المعصية على الرسل ، لأن الرسول إذا عصى يأتيه الوحى ليصحح له ، أما الإمام فلا يأتيه الوحى لذا فهو معصوم .

وأعلت فرقة منهم من مرتبة علم الإمام ، فزعمت أن الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج عن علمه من أمر الدين والدنيا شىء .

وقالت فرقة : إنه يعلم كل أمور الشريعة ، وإن لم يحط بكل شىء علماً .

وأجمع الروافض على تصويب علىّ فى جميع حروبه وتخطئة كل مَن حارب علياً ، واختلفوا فى الحكم على مَن حارب علىّ فمنهم مَن قال بكفره ، ومنهم مَن قال : فاسق وليس بكافر (١) .

ولقد قال الشيعة بأن الخليفة لا بد له من أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، وتشيَّعوا لعلىٍّ بن أبى طالب ، إذ يرون أن السلطة الروحية لم تنته بوفاة النبى ﷺ ، بل إنها امتدت فى علىٍّ بن أبى طالب والأئمة من بعده ، وقالوا بأن الخلافة بالنص والتعيين ، وعارضوا مبدأ الاختيار لأن الإمامة عندهم ليست قضية مصلحية تُناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هى قضية أصولية ، وهى ركن من أركان الدين - لا يجوز للرسول عليه الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه للعامة (٢) .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلامين : ١ / ١١٩ - ١٢٦

(٢) الشهرستانى : الملك والنحل : ١ / ١٩٥

ومن هنا حاول الشيعة أن يؤكدوا رأيهم فى الخلافة وأنها بالنص فأوردوا نصوصاً من الكتاب والسُّـنَّة وتأوَّلوها بما يوافق رأيهم ويسنده ، وهذه النصوص انقسمت عندهم إلى نص جلى وخفى .

فالجلى مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « أقضاكم علىّ » ، ولا معنى للإمامة إلا القضاء بأحكام الله ، وهو المراد بـ « أُولى الأمر » الواجبة طاعتهم فى قوله تعالى : ﴿ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (١) .

ومن الخفى عندهم أن النبى ﷺ بعث علياً لقراءة سورة « براءة » فى الموسم حين نزلت ، فإنه بعث بها أبا بكر ، ثم أوحى إليه : ليبلغه رجل منك - أو من قومك - فبعث علياً ، ليكون القارىء المبلِّغ ، قالوا : وهذا يدل على تقديم علىّ .

ولقد أورد الشيعة كثيراً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، وأوَّلوها بما يوافق رأيهم ، وهذه التأويلات قد عارضها أهل السُّـنَّة ، ولقد ذكر ابن خلدون - الذى نقلنا عنه نماذج من الأحاديث التى قال بها الشيعة - أنها أحاديث موضوعة أو مطعون فيها وأن تأويلاتهم فاسدة (٢) .

وفى مقابل هذه الفكرة عن الإمامة نجد الخوارج الذين استحوذ على فكرهم أيضاً موضوع الإمامة ، ولم تكن الشيعة وحدها هى التى تهتم بذلك المبدأ ، إذ أن حول هذا المبدأ والاختلاف فيه كانت نشأة كل من الشيعة والخوارج ، يرى الخوارج - فيما عدا النجدات - وجوب الإمامة ، وأن الأُمَّة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة (٣) .

ولقد علَّق الخوارج أهمية كبيرة على الإمامة ، ورأوا فى صلاحها صلاح الأُمَّة ، وفى فسادها فساد الأُمَّة ، حتى إن « البيهسية » منهم يرون أنه إذا كفر الإمام كفرت الرعية بأسرها (٤) .

---

(١) النساء : ٥٩

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٧٦ - ابن الجوزى : تلبيس إبليس ، ص ٩٩

(٣) ابن حزم : الفِصَل فى الملل والنحل : ٤ / ٨٧

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل : ١ / ١٧١

ويشير هذا إلى أهمية دور الإمام ، وإلى ضرورة وجود الإمام الصالح ، وأيضاً يشير إلى واجب الرعية فى تقويم الإمام المعوج وأن مصيرها مرتبط بمصيره .

وفى شروط الإمامة يرى الخوارج أنه يجوز أن يكون الإمام غير قرشياً ، وليس بلازم أن يكون الإمام قرشياً ، فيذكر الشهرستانى أنهم جوَّزوا أن تكون الإمامة فى غير قريش ، وكل ما ينصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً (١) .

وتمسك الخوارج بأن القرآن لم يذكر نسلاً معيناً يكون منه الإمام ، بل اشترط العدل فقط فى الحاكم فيقول الله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ ، إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ، إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ ، فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ (٢)

فليس فى هذا تحديد لقبيلة معينة ، فعلى هذا فالقرآن لم يشترط أن يكون الإمام من قريش أو من غير قريش فالمعنى يدل على العموم ، ولا يجوز تخصيصه بقريش احتجاجاً بالحديث الذى ذكره أبو بكر – رضى الله عنه – يوم بيعة السقيفة ، وهو قول الرسول عليه السلام : « الأئمة من قريش » ، وأن ذلك الحديث يخصص العموم ويقيده ، ويجعل الأئمة من قريش ، وذلك لورود أحاديث أخرى لا تحمل هذا المعنى ولا تقيد العموم الذى أطلقه القرآن بلا تقييد ، وذكروا أحاديث أخرى مخالفة للحديث الذى ذكره أبو بكر منها قول الرسول ﷺ : « إن أُمِّرَ عليكم عبد مجدع ، يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا » ، لذا فلا وجه لتقييد العام .

وما ذهب إليه الخوارج فى جواز أن تكون الإمامة فى غير قريش مخالف لرأى الشيعة التى تقول بإمامة علىّ ين أبى طالب وهو قرشى ، ولا تخرج الإمامة من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده (٣) .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل : ١/ ١٥٧
(٢) النساء : ٥٨ ، ٥٩
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل : ١ / ١٩٥

وأيضاً خلاف ما ذهب إليه أهل السُّـنَّة والجماعة من أن من شروط الإمامة أن يكون الإمام قرشياً ، واحتجوا بحديث أبو بكر ، وقالوا أيضاً بحديث آخر للرسول ﷺ : « قدِّموا قريشاً ولا تتقدموها » (١) .

وموقفهم من عليٍّ ، فلقد كانوا من أتباعه وحاربوا معه فى موقعة الجمل ، وظهر خلاف بينهم وبين علىّ فى مسألة التحكيم فلقد طالبوا علياً بقبول التحكيم ثم خرجوا عليه بعده ، وقالوا : إنه قد حكَّم الرجال ، وأنه ما كان له أن يقبل التحكيم لأنه هو الخليفة الشرعى ببيعة أهل الحل والعقد له ، ومعاوية ليس كذلك ، فيجب إذا سالم هو وجنده أن يدخل فى طاعة علىّ الخليفة الشرعى ، وأن قوله تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ﴾ (٢) . يدل على أن المسالم يدخل تحت إمرة الذى سالم له - وعلى هذا فقد أخطأ علىّ لأنه رضى بالتحكيم ، ولأنه حكَّم رجلين فى النزاع ، والواجب عليه أن لا يُحكِّم الرجال ، بل يطلب من معارضيه الدخول فى طاعته بلا قيد ولا شرط .

أما رأى علىّ فى التحكيم ، فقد ذكر أنه تأسَّى فى ذلك برسول الله ﷺ فى يوم الحديبية ، حيث كان الصلح بين الرسول وبين المشركين ، ويُفهم من هذا أن عليّاً قد رضى بالتحكيم حقناً للدماء ، لكن الخوارج رأت فى موافقة علىّ للتحكيم أنه كان غير متثبت من ولايته لقبوله التحكيم ، وأنهم لا يصح أن يكونوا تحت إمرة رجل غير متثبت من بيعته ، وأكثر من هذا أنهم ندموا لقتالهم معه فى موقعة الجمل لأنهم قتلوا مَن لا يستحق القتل .

ولقد جرت مناقشات بينهم وبين علىّ ، وذلك لمحاولة إقناعهم بالحُجَّة ، وتروى لنا كتب الفِرق صورة هذه المناقشات التى ظهر فيها قوة حُجَّة علىّ ودليله ، ورجوع أغلبهم عن موقف معارضة علىّ ، وبقاء أقلية منهم على رأيهم قويت شوكتهم فيما بعد .

---

(١) الجوينى : الإرشاد ، ص ٤٢٦ ، ٤٢٧

(٢) الأنفال : ٦١

وهم يُجمعون على كفر عليّ منذ قبوله التحكيم ، واختلفوا فى هل كفره شِرك أم لا ؟ وهم يُثبتون خلافة أبى بكر وعمر وينكرون عثمان وعلياً بعد التحكيم ، ويُكفِّرون معاوية وعمرو بن العاص وأبو موسى الأشعرى أقطاب التحكيم [1] .

ولم يكن موضوع الإمامة هو الموضوع الوحيد الذى أفرزته الحرب ، بل هناك موضوعات أخرى يقف على رأسها الموقف من أصحاب الذنوب وتكفيرهم أو عدم تكفيرهم ، والتساؤل عن الإيمان وحقيقته ، وعن الوعد والوعيد فى الآخرة .

ولعل الدافع للبحث فى هذه المسائل ، هو التساؤل عن الموقف من المسلمين الذين يحارب بعضهم بعضاً ويتقاتلون فيما بينهم سواء فريق عليّ أم مخالفيه فكلهم مسلمون ، هل ظلوا جميعاً فى جماعة المؤمنين رغم ارتكابهم أكبر الكبائر وهى القتل ، أم فارقوا جماعة المؤمنين ؟ وهل بمفارقتهم أصبحوا كافرين أم لا ؟

تلك تساؤلات طُرِحت فى المجتمع الإسلامى آنذاك ودارت على ألسنة الناس ، وامتدت هذه التساؤلات إلى البحث عن حقيقة الإيمان وما هو لكى يحكم على هؤلاء ، واختلفت الأحكام وفقاً لاختلاف معنى الإيمان وحقيقته ، ومَن هو المؤمن ومتى يخرج صاحبه من الإيمان ، وهل هو مجرد تصديق أم أنه يتضمن العمل ؟ وسوف نعرض بإيجاز لذلك فيما يلى .

وبالنسبة للإيمان فلقد اختلفت الرافضة إلى ثلاث فِرق ، الأولى : وهم جمهور الرافضة يقولون بأن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله والإمام ، وبجميع ما جاء من عندهم ، فأما المعرفة بذلك فضرورة عندهم ، ويبدو فى موقفهم أهمية المعرفة فى الإيمان ، وجعلهم معرفة الإمام ركن من أركان الإيمان .

وقال قوم من متأخريهم : إن الإيمان هو جميع الطاعات ، وإن الكفر جميع المعاصى ، ويثبتون الوعيد ، ويزعمون أن المتأولين الذين خالفوا الحق بتأويلهم كفار – ويبدو فى قول هذه الفرقة جعل العمل من الإيمان .

والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الإيمان اسم للمعرفة والإقرار ولسائر الطاعات ،

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٦٧

فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان ، ومَن ترك شيئاً مما افترض الله عليه غير جاحد له فليس بمؤمن ، ولكن يسمى فاسقاً ، وهو من أهل المِلَّة ، ولا يُكَفِّرون المتأولين ، وهذه تبدو أقل تشدداً من سابقتها ، فهى رغم جعلها العمل ركناً من أركان الإيمان ، إلا أنها لا تُكَفِّر العصاة ، وأيضاً لا يُكَفِّرون المتأولين ولو خالفوهم ، وجعل العاصى فاسقاً وهو ما قال به غالبية الأُمَّة .

واختلفوا فى الوعيد ، فمنهم مَن يُثبت الوعيد على مخالفيهم ، ولا يُثبتون الوعيد فيمن يقول بقولهم ، ويقولون : إن الله سبحانه يُدخلهم الجنة ، وإن أدخلهم النار أخرجهم منها ، وقالوا بشفاعة أئمتهم ، وهى عندهم أهم من شفاعة النبى .

ومنهم مَن يذهب إلى إثبات الوعيد ، وأن الله عَزَّ وجَلَّ يُعذِّب كل مرتكب للكبائر سواء أكانوا منهم أو من مخالفيهم ، ويخلدهم فى النار [١] .

واختلف الزيدية فى الإيمان على فرقتين ، الأولى منهم : مَن يزعمون أن الإيمان هو المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد ، وجعلوا ارتكاب ما جاء فيه الوعيد كفراً ، ومعنى الكفر عندهم ليس شركاً بل هو كفر نعمة .

والثانية تقول : إن الإيمان هو جميع الطاعات ، وليس ارتكاب ما جاء فيه الوعيد كفراً ، وذكر الأشعرى أن أوائلهم يقولون بالقول الأول ومتأخريهم يقولون بالقول الثانى .

وأجمعوا على أن مرتكبى الكبائر كلهم مُعذَّبون فى النار خالدون فيها ، لا يخرجون منها ولا يغيبون عنها [٢] .

ويرى الخوارج أن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، لذا أجمعوا – ما عدا « النجدات » – على أن كل كبيرة كفر ، وأجمعوا على أن الله سبحانه يُعذِّب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً [٣] .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٢٥ ، ١٢٦
(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٤٩
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ١٦٨

وهذا الموقف المتشدد من الخوارج إزاء أصحاب الذنوب هو نتيجة لجعلهم العمل من الإيمان وركناً من أركانه ، فالإيمان عقد ، والعمل أحد أركان هذا العقد ، ومَن أخلَّ بأحد شروط العقد سقط العقد كله ، وخرج من الإيمان إلى الكفر .

وفى مقابل هذا التشدد نجد وجهة نظر أخرى بعثتها فرقة المرجئة - فأرجأت الحكم على العصاة ، وقالوا إننا لا نُخرج أحداً من الإيمان واعتبروا صاحب الكبيرة مؤمن ، ولقد كان الهدف الأساسى من إرجاء الحكم على العصاة والمذنبين هو أن لا يجعلوا الناس يتباعدون ، بل يساعدوا الناس على أن يعيشوا معاً وجهاً لوجه ، فيعامل صاحب الكبيرة كمؤمن ومن جماعة المؤمنين الحقيقيين ، وأن دارهم دار إيمان لا دار كفر كما قالت الخوارج (١) .

وبذا أخرج المرجئة العمل من الإيمان ، وفصلت بينهما ، فالعمل هو عمل الجوارح ، والإيمان هو تصديق بالقلب ، وارتكاب الذنوب - فى رأيهم - لا يهدم العقيدة ولا يُخرج الإنسان من حظيرة الإيمان ، بل يجعل صاحبه فاسقاً سيتولى الله حسابه وعقابه .

لكن هناك فريق من المرجئة أسقطوا العمل كلية ، وقالوا : كما لا ينفع مع الكفر طاعة لا يضر مع الإيمان معصية (٢) .

ولقد كان نتيجة لموقف المرجئة أنهم أرجأوا الحكم فى بنى أمية ، ولم يحكموا عليهم بالكفر كما فعلت الخوارج والشيعة « فحكام بنى أُميَّة فى نظر المرجئة - حتى مَن نُسِب إليه الفسق منهم - خلفاء شرعيون ما دام قد انعقدت لهم البيعة ، ولهذا وجبت طاعتهم ، من أجل هذا استطاعت المرجئة أن تضمن رضا الحكام من بنى أُميَّة ، وعلى الأقل استطاعت أن تضمن عدم التعرض لهم ، وذلك لأنهم كانوا قد آثروا الابتعاد عن الفتن والخصومات السياسية ، وفضَّلوا عدم الزج

---

(١) Montegomery : Free nill P . 44

(٢) لآراء المرجئة انظر البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٢ وما بعدها ، والإسفراينى : التبصير فى الدين ، ص ٥٩ ، ٦١ ، وابن تيمية : الإيمان ، ص ٣٢٤

بأنفسهم فى غمارها فلم يكونوا مع علىّ رضى الله عنه ولم يكونوا مع خصومه » (١) .

وهكذا نجد وراء المواقف من الإيمان والحكم على مرتكب الكبيرة دوافع سياسية ، فلقد رأى الخوارج أن علياً بن أبى طالب أخطأ فى قبوله التحكيم وخرجوا عليه وحاربوه وحكموا عليه وعلى أتباعه بالكفر . وأيضاً رأوا ما ارتكبه حكام بنى أميَّة من سفك الدماء وأخذ أموال المسلمين وارتكابهم الكبائر فضلاً عن اغتصابهم للحكم مما دعاهم إلى إعلان مبدئهم فى تكفير مرتكب الكبيرة ، لأن العمل داخل فى الإيمان ، وأن فاعل الكبيرة قد أخل بشرط العقد فى الإيمان ، فهو بذلك خارج عن الإيمان ، وذلك ليبرروا سياستهم فى الخروج على الحاكم الظالم .

وكذلك جعل الشيعة - أتباع علىّ - العمل ركن من أركان الإيمان وذلك ليتسنى لهم تكفير مخالفيهم من الخوارج الذين خرجوا ضد علىّ بن أبى طالب، وحكام بنى أُمية الذين اغتصبوا الحكم .

أما المرجئة فإنهم كما رأينا يرغبون فى السلامة ، ويرون أن الخروج على الحاكم يؤدى إلى فتنة تزعزع سلامة المجتمع ، فقالوا بعدم خروج مرتكب الكبيرة من الإيمان .

ولقد ارتبط التساؤل عن الموقف من مرتكب الكبيرة - فى بعض الروايات - بنشأة المعتزلة ، عندما دخل أحد الناس المسجد يسأل الحسن البصرى عن الموقف من أصحاب الكبائر ، فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء : إنه لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً ، وهو فى منزلة بين المنزلتين (٢) .

ومن المشكلات التى ارتبطت بالأحداث السياسية مشكلة الجبر والاختيار ، فلقد

---

(١) د . يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفه الإسلامية ، ص ٩٧
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧

شاعت عقيدة الجبر فى ظل الحكام الأُمويين ، فلم يكن تولى معاوية للحكم يلقى رضاً واتفاقاً من جميع المسلمين ، وغنى عن البيان ذكر معارضة علىّ بن أبى طالب وحروبه مع معاوية ، ومعارضة كل من الشيعة والخوارج ، كذلك لم يكن للأمويين فضل السبق فى الإسلام بل كانوا من الطلقاء أو المؤلّفة قلوبهم ممن أسلم عقب فتح مكة « وكان لا بد لهم أن يدعموا سلطانهم ويُعوِّضوا نقص أهليتهم لإمامة المسلمين حتى يُكرِهوا الناس على طاعتهم بالفكرة إلى جانب القوة ، ولم تكن الفكرة إلا عقيدة الجبر ، فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس بل وأعمالهم التى قد يخالف بعضها تعاليم الإسلام ، إنما بقَدَرٍ من الله قد قدَّره لاحيلة للناس فى دفعه »[1] .

ويؤكد هذا ربط القاضى عبد الجبار بين القول بالجبر والأحداث السياسية ، فذكر أن أول مَن قال به وأظهره معاوية ، فأظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذراً فيما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه[2] .

ولقد كان رد الفعل لشيوع فكرة الجبر ، أن جاهر البعض معارضين مبدأ الجبر ، وهؤلاء سُمُّوا قدرية ، وأولهم معبد الجهنى (المتوفى ٨٠ هـ) الذى أتى الحسن البصرى مع عطاء بن يسار قائلاً : يا أبا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما أعمالنا على قَدَرِ الله .

وهكذا نشأت مشكلة الجبر والاختيار فى ظل تلك الظروف السياسية ، ومثل الجبرية جهم بن صفوان ، وهو من أوائل القائلين بالجبر ، ومعبد الجهنى وغيلان الدمشقى من أوائل القائلين بحرية الإرادة .

ويمكننا أن نستخلص مما سبق ذكره أن هذا الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة قد نشأ تحت ظلال السيوف ، واستمد من ذلك الجو المشحون بالخصومة والنزاع والقتال حدة ذلك كله ، وأصبحت تلك الأفكار تكاد تقطر دماً كالسيوف التى

(١) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٠

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٨ / ٢٠

تولّدت عنها - وتتضح تلك الحدة وذلك الحماس والغلو فى الفكر فى الموضوعات التى أثيرت ، فكل فريق يزعم أنه يمثل جماعة المؤمنين ويحاول أن يطرد خصومه من حظيرة الإيمان ، بالسيف تارة وبالفكرة تارة أخرى ، وامتد تعقب كل فريق لخصمه بالحكم على مصيره فى الآخرة وأنه مطرود من رحمة الله ويخلد فى النار ، أى أن هذه الموضوعات التى أفرزتها تلك الأحداث السياسية كانت عنيفة وخطيرة وتتصل بمآل الناس فى الدنيا والآخرة ، واكتسبت من تلك الأحداث العنف والقوة ، بحيث يمكن القول إن الجانب الفكرى وتناول تلك الأفكار بلغة العقل ، قد توارى فى تلك الفترة ، وغلب الحماس والانفعال .

إن غياب العقل وتصدر الانفعال والحماس على طابع الخلاف أدى إلى غياب الأدلة العقلية وإيراد الأدلة والبراهين ، بل أدى ذلك إلى مواقف فكرية خاطئة لدى الفريقين ، فعلى سبيل المثال لكى يؤيد الشيعة أفكارهم قاموا بالتأويل الرمزى للآيات القرآنية الذى يأباه العقل ولا تسمح به اللغة ، وتوقف الخوارج عند ظاهر النص ، مما جعل كل فريق يتمسك برأيه ويرى أن الحق معه دون غيره ، فزادت بذلك حدة الخلاف ، ظناً من كل فريق أنه وجد ما يؤيد موقفه ويعضده من الدين .

لم يكن الخلاف فى تلك الفترة من أجل الوصول إلى الحق ، بل من أجل نُصرة الرأى الذى لا يحب الحقيقة ويسعى إليها ، بل يبحث عما يؤيد رأيه وموقفه ، نتيجة لتعصبه ، فأصبح الرأى يمثل جانباً ذاتياً يسعى كل واحد لنُصرته حتى لا يبدو مهزوماً أمام خصمه ، وذلك أيضاً انعكاس لمفهوم القتال ومحاولة كل فريق فرض إرادته على الآخر بالقوة ، فكل فريق يحاول أن يهزم خصمه عسكرياً وفكرياً (إن جاز هذا التعبير) .

ارتبط الخلاف فى هذه الفترة بظاهرة التكفير ، الذى بدأت تظهر على السطح ، وهذا كان له أثره الخطير ، فزادت هوة الخلاف واتسعت دائرته ، وأدى إلى حدوث النزاع والشقاق وتفتت وحدة جماعة المسلمين ، كما أدى إلى وأد حرية الفكر ، بحيث لا يأمن صاحب الرأى الحر على نفسه من أن يجهر برأيه صحيحاً كان أو خطأ ، وأدى ذلك إلى تعقب الأفكار وأصحابها - لذا نجد فئات من

المسلمين - خاصة كبار الصحابة الذين كانوا على قيد الحياة والتابعين - قد اعتزلوا هذه الفتنة والمعارك ، وأيضاً فضّلوا عدم الخوض فى مسائل تختص بالعقيدة .

ويمكن القول بأن ظاهرة التكفير كان وراءها دوافع سياسية ، وإن اتخذت مظهراً دينياً ، إلا أن تلك الظاهرة لم تنته بانتهاء تلك الدوافع السياسية ونهاية الحروب بين الفريقين ، لكنها امتدت بين المتكلمين وأصبح كل فريق يُكَفِّر غيره ، بل قد يرد التكفير داخل الفِرقة الواحدة أحياناً وأصبحت شائعة بينهم وتكاد تكون أمراً عادياً .

ويقابل هذا الخلاف حول المسائل المتصلة بالعقيدة خلافاً آخر يتصل بالفقه حول المسائل المتصلة بالعبادات والمعاملات ، ولقد كان لهذا النوع من الخلاف أسبابه ودواعيه وصُنِّفت فيه كتب كثيرة ، ولقد أرجع البطليوسى (المتوفى٥٢١هـ) أسباب تلك الخلافات إلى ثمانية أسباب منها ما يتعلق بالألفاظ وتراكيبها ودلالتها ، كاللفظ المشترك بأنواعه ، والحقيقة والمجاز ، والعام والخاص ، ومنها ما يرجع إلى إفراد النص أو تركيبه مع نص آخر ، ومنها ما يرجع إلى الرواية والنقل ، ومنها ما يرجع إلى الاجتهاد والقياس ، ومنها ما يرجع إلى النسخ ، ومنها ما يرجع الخلاف فيه إلى أشياء وسَّع الله فيها على عباده وأباحها لهم ، لكن اختلفت وجهات نظرهم فيها كالخلاف فى الأذان والتكبير على الجنائز وتكبير التشريق [١] .

ولقد عدَّ القاضى عبد الجبار هذا النوع من الخلاف بأنه ليس خلافاً لأن بعضهم يُصوِّب بعضاً [٢] .

ولقد كان لهذا الخلاف طبيعته المغايرة للخلاف حول مسائل العقيدة ، فلقد التزم الفقهاء - خاصة الأعلام منهم - بآداب الجدل والمناظرة واحترام الرأى الآخر ،

---

(١) انظر كتاب البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، وانظر الدهلوى : الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف فى الأحكام الفقهية ، وغيرهما .

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ١٤٢

ولم يكن بينهم اتهامات بالكفر والخروج من الدين ، فكل يعتقد أن رأيه صواب يحتمل الخطأ ، ورأى مخالفه خطأ محتمل للصواب ، ولعل فى رسالة الفقيه المصرى الليث بن سعد إلى مالك بن أنس ما يؤكد طبيعة ذلك الخلاف وآدابه واحترام صاحب الرأى لمخالفه (١) .

وإن كانت تلك القاعدة لا تخلو من استثناءات على يد بعض الأتباع المتعصبين والمقلِّدين لمذهب إمامهم ، إلا أن ذلك التعصب لم يصل إلى حد الاتهام بالكفر ، فلقد كان أهل الحجاز يرون أن الحديث عن العراقيين أو الشاميين لا يُقبل إذا لم يكن له أصل عند الحجازيين ، وقيل لأحد علماء الحجاز : حديث سفيان الثورى عن منصور المعتمر ، عن إبراهيم النخعى ، عن علقمة النخعى ، عن عبد الله ابن مسعود - أى : ما رأيك فى إسناد هذا سلسلته ، وهو أصح إسناد لدى العراقيين ؟ قال : إن لم يكن له أصل فى الحجاز فلا (٢) .

ومن المعروف أنه قد تكوَّنت مدرستان للفقه إحداهما يغلب عليها الأخذ بالرأى وموطنها العراق ، والأخرى يغلب عليها الأخذ بالحديث وموطنها الحجاز ، ولقد كان لهذا التقسيم أسبابه - ليس موضعها هنا - لكن كان الخلاف فى عهد الأئمة المشهورين ملتزماً بأدب الخلاف ، أما عصور التقليد بعد ذلك فلم يكن هناك التزام بأدب الخلاف ، وذلك كما سبق أن أشرنا إلى قول الغزالى فى صدر هذا الفصل ، أن هؤلاء غلب عليهم طلب الدنيا ، ولم يحافظوا على طريقة السَلَف ، وتعلَّقوا بالسلاطين والأمراء . . . إلى آخر ما ذكره الغزالى ، لكن لم تثر بينهم اتهامات بالكفر .

* * *

---

(١) د . محمد أبو الفتح البيانونى : دراسات فى الاختلافات الفقهية ، ص٩٥ وما بعدها .
(٢) نقلاً عن د . طه جابر العلوانى : أدب الاختلاف فى الإسلام ، ص ٧٨ وما بعدها .

الفصل الثانى

مظاهر الخلاف

- الخلاف بين المعتـــزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة (الماتريدية والأشاعرة).
- الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة
- الخلاف بين المعتزلة .

تمهيـــــــــد

لا شك أن دراسة حقيقة الخلاف لا بد أن يسبقها معرفة بدايته ومظاهره وأسبابه ، وفى الفصل الأول تناولنا بداية الخلاف ، وفى هذا الفصل سوف نتناول مظاهر الخلاف ، وهى تمثل تطور الخلاف الذى ظهر واضحاً من خلال تكوين المدارس الكلامية المختلفة ، وتناول مسائل عديدة اختلف حولها ، ولم يقتصر الخلاف حول أصل تلك المسائل بل امتد إلى الفروع وإلى أدق التفصيلات ، بحيث يمكن القول إن مظاهر الخلاف بين المتكلمين يصعب حصرها إن لم يكن مستحيلاً وذلك لأن الأمر لم يقتصر على كثرة الموضوعات التى لا حصر لها فحسب ، بل إلى كثرة الفِرق الكلامية وكثرة خلافاتها ، ومما يزيد الأمر صعوبة أننا لا نجد اتفاقاً حتى بين ممثلى الفِرقة الواحدة ، وإن وُجد فلن يتعدى اتفاقاً حول أصول هذه الفِرقة وبعض الفروع .

وهناك تيارات متعارضة كتيار المعتزلة ، وتيار متكلمى أهل السُّـنَّة من ماتريدية وأشاعرة ، والتعارض واضح بين هذين التيارين .

ولقد وقع خلاف بين المنتمين لتيار واحد ، فهناك خلاف بين الماتريدية والأشاعرة الممثلين لتيار أهل السُّـنَّة فى بعض المسائل .

وهناك أيضاً خلاف داخل المدرسة الواحدة ، فعلى سبيل المثال نجد خلافاً بين مدرسة المعتزلة (البصريين والبغداديين) ، على الرغم من اتفاقهم على الأصول الخمسة التى تجمع المعتزلة .

ولقد خصصنا الحديث عن هذه الفِرق الثلاثة لأنها تمثل الاتجاهات الرئيسية فى علم الكلام ، ولأن الفِرق الكلامية متنوعة ومتعددة حتى داخل المدرسة الواحدة ،

وكذلك موضوعات الخلاف تند عن الحصر ، لذا كان لا بد من تحديد مدارس معينة يمكن - إلى حد ما - إلقاء الضوء على بعض مظاهر الخلاف فيما بينها ، لذا اقتصرنا بصفة أساسية على هذه الفِرق الرئيسية .

وسوف يكون عملنا فى هذا الفصل هو محاولة عرض لأهم مظاهر الخلاف بين تيار أهل السُنّة ممثلاً فى الماتريدية والأشاعرة وبين المعتزلة ، ثم الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة ، ثم الخلاف داخل مدرسة المعتزلة ، ويقتصر العرض على إبراز نقاط الخلاف دون الدخول فى دراسة تلك النقاط ، لأن ذلك سوف نتناوله فيما بعد (خاصة فى الجزء الثانى لهذا الكتاب بإذن الله تعالى ، حيث نخصصه بالكامل لدراسة حقيقة الخلاف بين المتكلمين) .

* * *

أولاً : مظاهر الخلاف بين المعتزلة
ومتكلمى أهل السُّنَّة (الماتريدية والأشاعرة)

إن مظاهر الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة تبدو واضحة جلية ، حيث إن كل تيار منهما يعارض الآخر معارضة صريحة ، وهوة الخلاف بينهما تبدو واسعة .

وسوف تكون نقطة البدء فى مظاهر الخلاف هو بداية تكوين المدارس الكلامية وتكاملها ، لا تتبع بدايتها الأولى وجذورها الممتدة ، فلقد بدأت المدرسة الاعتزالية بدايتها الحقيقية على يد واصل بن عطاء (٨١ - ١٣١هـ) شيخ المعتزلة الأوائل ، وإن كان ابن المرتضى يعده فى الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة (١) .

والبداية الحقيقية والتى اكتملت بتكوين المذاهب الكلامية التى تمثل تيار أهل السُّنَّة كانت فى القرن الرابع الهجرى على يدى إمامى أهل السُّنَّة أبو منصور الماتريدى (المتوفى٣٣٣هـ) وأبو الحسن الأشعرى (المتوفى٣٢٤هـ) وإن كانت مسبوقة بطبقة الفقهاء الأربعة رغم نهيهم عن الخوض فى علم الكلام ، إلا أنه كانت لديهم ردود على آراء المعتزلة ، وكانت لديهم بدايات كلامية وآراء على سبيل الجملة لا التفصيل تخالف آراء المعتزلة (٢) .

وكذلك سُبِقت حركة تكوين المذهب الماتريدى والمذهب الأشعرى ، بأهل السُّنَّة الأوائل وهم بالصفاتية المثبتة - أى الذين يثبتون الصفات لله تعالى - فى

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ، وقد صنَّفه لبيان طبقات المعتزلة والتى تبدأ الطبقة الأولى بالخلفاء الأربعة .

(٢) لبيان آراء أبى حنيفه الكلامية ، انظر كتابنا : الفرق الكلامية مدخل ودراسة ، ص ٣٥٤ - ٣٨٠ ، ولرأى باقى الأئمة انظر : د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : ١ / ٢٧٢ - ٢٩٣

مقابل موقف المعتزلة من الصفات ، وكان إمامهم هو عبد الله بن سعيد بن كلاب (المتوفى ٢٤٠هـ) ولقد ذكره الأشعرى كثيراً فى كتابه « مقالات الإسلاميين » وكذلك الأشاعرة من بعده ، وامتدحوا موقفه المعارض للمعتزلة ، وكذلك أبو العباس القلانسى ، وهذا يمثل البدايات الأولى لتيار أهل السُّنَّة .

ولقد قوى هذا التيار حتى شهد القرن الرابع الهجرى مولد الماتريدية والأشعرية ، وهما يمثلان تيار أهل السُّنَّة على أسس وقواعد كلامية .

فقام الماتريدى فى سمرقند والأشعرى فى بغداد يعلنان مذهبهما المعارض لمذهب المعتزلة ، مؤكدين انتصارهما لآراء أهل السُّنَّة ، وإقامة الأدلة على صحتها ومعارضة أدلة المعتزلة ، والرد عليها ، ومنذ ذلك الوقت قامت المناقشات والمجادلات بين أصحاب كل تيار ضد أصحاب التيار الآخر - وتابع الأتباع فى كل مذهب الدفاع عن مذهبهم وخاضوا المناقشات والمجادلات والتى وسَّعت هوة الخلاف بعد ذلك ، وتناولت مسائل الخلاف الكثير من التفريعات والتفصيلات ، حتى كاد الخلاف يصبح هدفاً فى ذاته .

وتبدو مسائل الخلاف واضحة بين الفريقين ، يذكرها كل من متكلمى أهل السُّنَّة والمعتزلة ، فمتكلمى أهل السُّنَّة عندما يقررون آراءهم فهى دائماً تكون فى مقابل آراء المعتزلة ، وكذلك يشير المعتزلة إلى معارضتهم لآراء أهل السُّنَّة ، ونجد مسائل خلاف متفرقة فى مصنفات كُتَّاب الفرق فى الفريقين .

ومن أهم الذين اهتموا بالخلاف : البغدادى - الذى أشار إلى معظم مسائل الخلاف على سبيل الجملة ، عندما عرض لأصول أهل السُّنَّة التى اتفقوا عليها ، وضلَّلوا مَن خالفهم فيها ، وذكر تلك الأصول والقواعد ، وما تشملها من فروع ، ثم ذكر فى مقابل تلك الآراء ما يخالفها عند سائر الفِرق - خاصة المعتزلة - وتضمنت معظم مسائل الخلاف ، ولقد أشار إلى بعض الخلافات بين الماتريدية والأشاعرة [1] .

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٤ - ٣٥٩

وسوف نحاول فيما يلى أن نعرض لبعض مظاهر الخلاف بين الفريقين ، وذلك من خلال عرض المجالات التى تمثل أبحاث المتكلمين عادة ، ونضع فى كل مجال ما يخصه من موضوعات ، مشيرين فقط إلى نقاط الاختلاف ، وسوف نذكر أحياناً الخلاف مع الأشاعرة أو الماتريدية كممثلين لفريق أهل السُّنَّة والمعتزلة – أى سنكتفى بذكر إحدى المدارس الممثلة لأهل السُّنَّة دون أن نذكرهما معاً – لأنهما أحياناً يكونان مختلفان إزاء نقطة معينة ، فنذكر الرأى المخالف للمعتزلة لأن هذا هو الهدف الأساسى الآن ، أو نكتفى بذكر أحدهما إذا كانا متفقين فى مخالفة المعتزلة .

* * *

١ - المعرفة

● وجوب النظر :

يرى المعتزلة وجوب النظر ، كذلك يتفق معهم الماتريدية والأشاعرة ، لكن الاختلاف حول مصدر الوجوب : هل هو الله - كما قال الأشاعرة - أو هو العقل - كما قال المعتزلة .

وهناك خلاف حول أول الواجبات على المكلّف ، فالأكثر - ومنهم أبو الحسن الأشعرى - على أنه معرفة الله تعالى ، إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية ، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية .

وقيل : أول واجب هو النظر فى معرفة الله ، وبالنظر تحصل المعرفة وهو متقدم عليها ، وهذا هو مذهب جمهور المعتزلة ومعهم أبو إسحاق الإسفرايني من الأشاعرة (١) .

* *

● معنى العلم :

هناك خلاف حول تحديد معنى العلم شمل معظم اتجاهات المتكلمين ، فلم يكن بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة فحسب ، بل كان أيضاً بين فريقى أهل السُّنَّة ، وأيضاً كان بين أتباع المدرسة الواحدة .

ويعترف القاضى عبد الجبار باختلاف شيوخ المعتزلة فى تحديد معنى العلم بعد أن يذكر عدة تعريفات لهم فيقول : « فلذلك ترى شيوخنا - رحمهم الله - فى الحدود التى يذكرونها فى هذا الباب ، تختلف طرائقهم فيها » (٢) .

ولقد أورد هو نفسه بعض الاعتراضات على بعض التعريفات للمعتزلة .

ولقد ذكر البغدادى قول الكعبى بأن العلم اعتقاد الشىء على ما هو به ، وقول

---

(١) ارجع لرأى المعتزلة للجزء الثانى عشر من المغنى « النظر والمعارف » ، وانظر الجوينى : الإرشاد ، ص ٨ ، والإيجى : المواقف ، ص ٦٣

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ، ١٢ / ١٥

الجبائى أنه اعتقاد الشىء على ما هو به عن ضرورة أو دلالة ، وقال ابنه أبو هاشم إنه اعتقاد الشىء على ما هو به مع سكون النفس إليه [١] .

ونجد أبو المعين النسفى - من الماتريدية - ينقد تلك التعريفات السابقة ، وأيضاً ينقد تعريفات بعض الأشاعرة ومنهم الباقلانى الذى يُعرِّف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ، وكذلك تعريف بعض الماتريدية بأنه تبين المعلوم على ما هو به .

ثم يذكر تعريف الأشعرى للعلم ويدافع عنه وينتهى إليه ، وتعريف الأشعرى للعلم بأنه ما أوجب العالِم - أى حقق له الوصف بأنه عالِم ، ولقد عبَّر عنه بعض أصحابه بأن العلم صفة تُشتق لمن قام به الوصف بأنه عالِم . وتارة يقولون: العلم هو الوصف الذى مَن قام به كان عالماً ، وهى فى رأى المعين تعريف يحيط بجميع الحدود ويمنع ما وراءه عن الدخول تحته ، فهو فى رأيه جامع مانع [٢] .

* *

● معنى الحد :

يذكر الجوينى معانى الحد فيقول : اختصاص المحدود بوصف يخلص له .

وقد قيل فيه : هو الجامع المانع .

وقيل : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى . . . وقيل غير ذلك .

وإنما اخترنا العبارة الأولى ، لأن الحد يرجع به إلى عَيْن المحدود وصفته الذاتية فى العقليات وكثير من الشرعيات .

ولا نرجع بالحد إلى العبارات على ما ذهبت إليه المعتزلة القدرية لأنهم ما جعلوا فى اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات ، ولهذا زيفنا قول مَن يقول : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى (وهو قول المعتزلة) [٣] .

ولقد كان للاختلاف فى معنى الحد دخل كبير فى الاختلاف حول تحديد

---

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٥

(٢) أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ، ص ١ - ٧ (مخطوط) .

(٣) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢

المعانى ، كشيئية المعدوم ، ومعنى الصفة - مما أدى إلى الاختلاف فى المواقف حول هذه الموضوعات على النحو الذى سنعرفه فيما بعد .

* *

● الأدلة :

على الرغم من اتفاق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على استخدام الأدلة العقلية والنقلية ، إلا أن هناك اختلاف بينهما فى تطبيق هذه الأدلة ، كما أن هناك خلاف فى الأخذ ببعض الأدلة وقوتها .

فهم يأخذون بقياس الغائب على الشاهد ، إلا أنهم اختلفوا فى شروطه ، فوضع المعتزلة شروطاً لتطبيقه ، ووضع الأشاعرة شروطاً أخرى لتطبيقه (سنعرض لها فيما بعد) [١] .

وغالى الأشاعرة فى تطبيقه فى مجال الصفات الإلهية لكى يثبتوا تلك الصفات بناء على الشاهد ، وغالى المعتزلة فى تطبيقه فى أصل العدل لكى يثبتوا مسئولية الإنسان عن أفعاله . وغير ذلك من المسائل المتصلة بذلك الأصل .

أيضاً اختلفوا فى التأويل ، فلقد توسَّع فيه المعتزلة ، بينما أخذ به الأشاعرة المتأخرين بقدر ، ولقد اختلفوا أيضاً حول تأويل الآية الواحدة ، ليؤيد كل فريق وجهة نظره - كالآيات الدالة على رؤية الله تعالى - واختلفوا فى آيات الوعد والوعيد . ويتصل ذلك بموقفهم من المحكم والمتشابه والعموم والخصوص والمطلق والمُقيَّد (وسوف نعرض بالتفصيل لذلك كله عند الحديث عن أسباب الاختلاف) .

وذكر البغدادى إنكار النظام لحجية الخبر المتواتر وللإجماع [٢] . ولقد وضَّح القاضى عبد الجبار موقف النظام فيما بعد .

واختلفوا أيضاً فى مدى اليقين فى الأدلة العقلية والنقلية ، وكان نتيجة لذلك أن اختلفوا فى الأخذ بهما ، ولم يكن الأخذ بهما متوازناً عندهما ، وجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً ، وتقدم أحدهما على الآخر .

* * *

---

(١) يمكن مراجعة : المحيط بالتكليف ، للقاضى عبد الجبار ، الجزء الأول ، والشهرستانى : نهاية الإقدام ، وسنعرض لذلك بالتفصيل فيما بعد .

(٢) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ١٤٢

٢ - العالَم

يذكر البغدادى بعض مواضع الخلاف مع المعتزلة فيما يتصل بالعالَم ، فيشير إلى معارضة قول النظام بالجزء الذى يتجزأ إلى ما لا نهاية (١) .

وقول أهل السُّـنَّة باختلاف أجناس الأعراض ، وأكفروا النظام فى قوله إن الأعراض كلها من جنس واحد وإنها كلها حركات ، لأن هذا يوجب أن يكون الإيمان من جنس الكفر ، والعلم من جنس الجهل ، والقول من جنس السكوت ، وأن يكون فعل النبى عليه السلام من فعل الشيطان الرجيم .

واتفق أهل السُّـنَّة على أن كل عرض حادث فى محل ، وأن العَرَض لا يقوم بنفسه ، وأكفروا مَن قال من المعتزلة البصرية بحدوث إرادة الله سبحانه لا فى محل ، وبحدوث فناء الأجسام لا فى محل ، وأكفروا أبا الهزيل فى قوله : إن قول الله عَزَّ وجَلَّ للشىء : « كن » عَرَض حادث لا فى محل (٢) .

وأجمعوا (يقصد أهل السُّـنَّة) على جواز فناء العالَم كله من طريق القدرة والإمكان ، وقالوا بتأبيد الجنة وتأبيد النار وعذابها عن طريق الشرع ، وأجازوا فناء بعض الأجسام دون بعض ، وأكفروا أبا الهذيل بقوله بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار ، وأكفروا الجبائى وابنه أبا هاشم فى قولهما : إن الله لا يقدر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها ، وإنما يقدر على إفناء جميعها بفناء يخلقه لا فى محل (٣) .

وأجمع أهل السُّـنَّة على أن الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياءً ولا أعياناً ، ولا جواهر ولا أعراضاً ، على خلاف قول القدرية فى دعواها أن المعدومات فى

(١) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٢٨

(٢) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٢٩

(٣) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٣١

حال عدمها أشياء ، وقد زعم البصريون منهم أن الجواهر والأعراض كانت قبل حدوثها جواهر وأعراضاً ، وقول هؤلاء يؤدى إلى القول بِقِدم العالَم ، والقول الذى يؤدى إلى الكفر كفر فى نفسه (١) .

* * *

٣ - الألوهية

لا خلاف بين المتكلمين حول إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، وإن تنوعت طرق الإثبات فيما بينهم ، وتكاد تكون واحدة لديهم وهى تعتمد على حدوث العالَم وأن له مُحْدِث هو الله تعالى . ودليل العناية والاختراع التى أشار إليهما القرآن الكريم فى أكثر من موضع .

وإنما وقع الخلاف حول نسبة صفاته تعالى إلى ذاته ، وما انبنى عن ذلك من مسائل ، من تقسيم الصفات ، وقِدمها وحدوثها ، وتفصيل الصفات وتناول كل صفة على حدة ، إلى غير ذلك من أبحاث شغلت معظم أبحاث هذا العلم ، الذى يرجع فى أحد مسمياته إلى البحث فى إحدى الصفات الإلهية وهى مشكلة الكلام الإلهى وخلق القرآن - وكذلك تسميته بعلم التوحيد نسبة إلى أهم قضاياه وهى وحدانية الله تعالى - ومجمل القول : إن البحث فى الألوهية كان جوهر هذا العلم وأبحاثه واحتلت مكاناً بارزاً فيه .

وعلى الرغم من الاتفاق على الأصول فيما يتصل بمشكلة الألوهية كإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته واتصافه بالكمال وتنزيهه عن النقص ، إلا أن هوة الخلاف واسعه فيما دون ذلك من مسائل ، كذلك عظمت اتهامات كل فريق لغيره بحيث لم تقتصر على المسائل الفرعية ، بل امتدت إلى الأصول والخروج عن الدين .

وفيما يلى سوف نشير إلى نقاط الخلاف بين الفريقين فيما يتصل بمبحث الألوهية .

* *

(١) البغدادى : الفَرق بين الفِرق ، ص ٣٣٢

• **معنى الصفة :**

كان أساس الخلاف فى هذا المبحث يرجع – منذ البداية – إلى الخلاف حول معنى الصفة .

ومعنى الصفة عند المعتزلة أنها مجرد وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف ، والاسم – عندهم – التسمية ولم يكن فى الأزل مسمى [(١)] ، ومعنى هذا أن الصفة مجرد قول نطلقه للدلالة على الموصوف ، وليس لها معنى حقيقى ، وليس لها وجود فعلى – ومن منطلق فهمهم لمعنى الصفة كان رأيهم فى نفى صفات قديمة لله تعالى .

والأشاعرة – كما يوضح رأيهم الباقلانى فى معنى الصفة أنها الشىء الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذى هو النعت الذى يصدر عن الصفة ، ومعنى هذا أن للصفة وجود ثابت حقيقى ، وهى قد تُوجد تارة أو تُعدم تارة أخرى ، فإذا وُجِدت غيَّرت حكم الموصوف وصيَّرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها ، كالعلم والجهل والقدرة والعجز [(٢)] . وعلى هذا قال الأشاعرة بإثبات الصفات الأزلية السبعة لله تعالى ، وهى : الحياة والقُدرة والعلم والإرادة والكلام والسمع والبصر .

ووفقاً لهذا الخلاف حول معنى الصفة ، كان الخلاف حول إثبات الصفات ونفيها .

فالمعتزلة يقولون بنفى وجود صفات قديمة ، لأن إثبات الصفات القديمة لله تعالى ، هو إيجاد قدماء مع الله ، فالعلاف يقول : إن علم البارى سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره ، والنظام يقول إن قولى : عالِم قادر سميع بصير ، إنما هو إيجاب التسمية ونفى المضاد .

وقال الجبائى : إن الله عالِم لنفسه وقادر لنفسه ، وقال أبو هاشم : إن الله عالم لكونه على حال ، قادر لكونه على حال [(٣)] .

(١) الإسفراينى : التبصير فى الدين ، ص ٣٧

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢١٢ – ٢١٥

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ١٧٧ – ١٧٩ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٢ ، ١٨٣

أما متكلمى أهل السُّـنَّة فلقد أثبتوا صفات قديمة لله تعالى ، وإن اختلفوا فيما بينهم فقال الأشعرية بِقِدَم الصفات الذاتية وحدوث الصفات الفعلية ، وقال الماتريدية بقدم الصفات كلها - ذاتية أم فعلية .

ويذكر الشهرستانى رأى الأشعرية أن البارى تعالى عالِم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، باق ببقاء ، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهى صفات موجودة أزلية ، ومعان قائمة بذاته ، وحقيقة الإلهية أن تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات [١] .

* *

● علاقة الصفات بالذات :

لم يقصر المتكلمون بحثهم فى إثبات الصفات ونفيها ، بل دعاهم الفضول العقلى إلى البحث فى علاقة صفاته تعالى بذاته ، فهل الصفات هى الذات أم شيئاً آخر سوى الذات .

قال المثبتون للصفات (الماتريدية والأشاعرة) : إن هذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وتعالى وهى صفات أزلية ومعان قائمة بذاته ، لكنها ليست هى الذات ، ولا هى غير الذات ، وعبَّروا عن ذلك بقولهم : لا هى هو ، لا هى غيره .

وقال المعتزلة : إن الصفات ليست شيئاً سوى الذات ، فهى عَيْن الذات أو أحوال للذات [٢] .

* *

● تفصيل الصفات :

وكان نتيجة لتلك الخلافات حول معنى الصفة وإثبات الصفات ونفيها وقدمها

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨١ ، مع ملاحظة وقوع خلاف بين الأشعرية فى صفة البقاء هل هو باق بذاته أم ببقاء ، الأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ص ٢٦ - ٣١

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢١٤ ، القاضى عبد الجبار : المغنى : ٧ / ١٢٦

وحدوثها ، أن اختلفوا فى تفاصيل تلك الصفات ، فصفة التكوين عند المعتزلة هى عيْن المكون وهو حادث ، بينما أن التكوين عند الماتريدية قديم وهو غير المكون الحادث (١) .

وأجمع أهل السُّنَّة على أن علم الله تعالى محيط بجميع المعلومات ما كان منها وما يكون وما لا يكون ، وقال الأشعرى : إن الله عالِم بعلم ، لأن الصنائع الحكيمة لا تقع منا إلا من عالِم ، كذلك لا تحدث إلا من ذى علِم ، وأن معنى العالِم أن له علِماً (٢) .

وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل قادراً عالماً حياً ، ويقولون : إن الله عالم لذاته وأنه لو كان تعالى عالم بعلم لكان لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو لا يكون معلوماً ، لم يجز إثباته لأن إثبات ما لا يُعلم يفتح الجهات ، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، لا يجوز أن يكون معدوماً ، وإن كان موجوداً فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً - والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته (٣) .

ومن المسائل التى كثر الجدل والخلاف فيها مسألة الكلام الإلهى ، والتى بدت واضحة فى الموقف من القرآن الكريم وهو كلام الله بإجماع الكل ، لكنه هل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ كذلك أجمعوا على أن لله تعالى كلام .

ويذكر البغدادى موقف متكلمى أهل السُّنَّة فيقول بأنهم يقولون بأن كلام الله صفة أزلية قائمة بذاته وهى أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده ، فعلى ذلك فمعنى المتكلم عندهم هو مَن قام به الكلام ، فالله متكلم والكلام صفة ومعنى قائم به (٤) .

أما المعتزلة فيرون أن حقيقة المتكلم أنه مَن وُجِد من جهته الكلام بحسب قصده وإرادته ، فالمتكلم مَن فعل الكلام (٥) .

---

(١) أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ، ص ١٨٣ - ١٨٥

(٢) الأشعرى : الإبانة ، ص ٤٦ وما بعدها . واللمع : تحقيق د . غرابة ، ص ٢٦ - ٣١

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٣

(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٠٦

(٥) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٨٠

وقال المعتزلة : إنه لو كان معنى أن المتكلم هو مَن قام به الكلام لوجب أن يكون كلامه إما قديماً أو حادثاً ، وإن كان قديماً ففيه إثبات قديمين [١] .

لذا فلا يصح - عند المعتزلة - إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا ، لأن كلام الله عندهم من جنس الكلام المعقول فى الشاهد وهو حروف منظمة وأصوات مقطعة ، وهو عَرَض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على وجه يُسمع ويُفهم معناه، ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام ، بحسب ما يأمر به عَزَّ وجَلَّ ويعلمه صلاحاً ويشتمل على الأمر والنهى والخبر وسائر الأقسام لكلام العباد [٢] .

وبالنسبة لرؤية الله تعالى فى الآخرة فيثبتها متكلمى أهل السُّنَّة واستدل عليها الأشعرى بأدلة سمعية وعقلية [٣] .

بينما ينفى المعتزلة الرؤية فيقولون : يستحيل على الله تعالى الرؤية ، ولا يراه أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة . وقال النظام - من المعتزلة - لامرئىٌّ إلا اللون وهو جسم ، وذهب الجبائى إلى أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان، وقال أبو هاشم : المرئيات جواهر وألوان وهذه كلها صفات يتعالى الله عنها لذا فهو لا يُرى [٤] .

وبالنسبة للموقف من الصفات المتشابهة - وهى الصفات الخبرية - التى تثبت الوجه واليدين والعين فى صفات ذاته تعالى ، والاستواء على العرش والإتيان والمجىء والنزول - ونحو ذلك - من صفات فعله التى قد وردت آيات بشأنها ، وهى على ظاهره توحى بالتشبيه والتجسيم .

ولقد تعددت المواقف بإزاء هذه الصفات ، فالمعتزلة قد أجمعوا على أن الله واحد ليس كمثله شىء ، ليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولاجوهر ، ولا عرض ، ولا بذى أبعاض ولا بذى جهات ، وأوّلوا الآيات التى يوحى ظاهرها

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، : ٧ / ٣

(٢) البياضى : إشارات المرام ، ص ١٤٤

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٢٩٠ ، البغدادى : أصول الدين ، ص٩٧

(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ٩٧

بالتشبيه أو التجسيم ليحققوا التنزيه المطلق لله تعالى ، ونفى كل ما يوحى من قريب أو بعيد بتشبيه الخالق بالمخلوق . فعلى سبيل المثال أوَّلوا اليد بمعنى النعمة أو القوة ، والعين بمعنى العلم ، والاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة، والوجه بمعنى الذات والنفس . . وغير ذلك من التأويلات التى تُبعد كل المعانى الحسية عن صفاته تعالى .

ويذهب الأشاعرة إلى تنزيه الله تعالى ونفى التشبيه والتجسيم عنه ، وقد أثبت الأشعرى هذه الصفات التى ورد بها الخبر دون تكييف لها أو تأويل لمعناها ، فقوله تعالى : ﴿ لَما خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ (١) . فيه إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين لا يوصفان إلا بأن يقال : إنهما ليستا كالأيدى (٢) . وعلى هذا فالأشعرى لا يُؤوِّل تلك الصفات لكنه ليس مُجسِّماً لأنه يقول إن هذه الصفات ثابتة لورود التنزيل بها لكنها بلا كيف .

لكن من بعد الأشعرى نجد أن الأشاعرة قد مالوا إلى تأويل تلك الصفات (٣).

* *

● أفعال الله تعالى :

يوضح البغدادى المواقف من أفعاله تعالى ، فالأشاعرة ترى أنه تعالى صانع الأجسام والأعراض كلها خيرها وشرها ، خلاف قول معمر - من المعتزلة - بأن الله خالق الأجسام دون الأعراض ، وخلاف مَن قال : إن الفاعل المخلوق يُحدث الإرادة وما سواها من الحوادث فعل الله ، كالجاحظ والنظام ، وخلاف عامة القدرية الذين قالوا : إن المتولدات وسائر أكساب العباد ليست من خلق الله عَزَّ وجَلَّ (٤) .

---

(١) سورة ص : ٧٥

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٣٥ - ٢٣٦ ، ومن ٢٦٥ - ٢٧١ ، وأيضاً القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٦

(٣) الأشعرى الإبانة ، ص ٣٧ - ٣٩

(٤) الرازى : أساس التقديس ، ص ٩٩ - ٢٠٤ حيث أورد تأويلاً لكثير من الآيات المتشابهة .

(٥) البغدادى : أصول الدين ، ص ٨٣ ، ٨٤

وقال الأشاعرة : بأن الله عادل فى كل فعاله ، ولا يجب عليه شىء ، غنى عن خلقه ، ولو لم يخلقهم لجاز ، ولو أماتهم مرة واحدة لجاز ، ما شاء فعل وما شاء ترك ، وعلى هذا نفوا العوض وفعل الله الأصلح لعباده وكل صور الوجوب على الله .

وقالت المعتزلة : إنه ليس لله خلق أفعال العباد ، وليس له منع اللطف ، ولا له التكليف من غير تعويض للمنفعة ، وليس له إسقاط التكليف عن العقلاء فى الدنيا ، ولو لم يكلفهم لم يكن حكيماً (١) .

ويرى الأشاعرة : بأن الله خلق الخلق لا لعِلَّة ، بينما يرى المعتزلة : بأن الله خلق الخلق لعلة هى منفعة الخلق لتعالى الله سبحانه عن النفع (٢) .

ويرى الأشاعرة : أن الله تعالى إذا كلَّف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم ، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعذَّب جميع المؤمنين ، وذلك لقولهم : إن المالك يتصرف فى عبيده كيف شاء (٣) .

بينما يرى المعتزلة : أن الله تعالى إذا كلَّفنا بالأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله ، وذهبوا إلى أن الثواب ليس تفضلاً ، لأن التفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله أو لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له أن يفعله ، وعلى ذلك أيضاً العقاب استحقاق ، واستدلوا على ذلك بالأدلة السمعية وهى وعد الله المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما (٤) .

ولقد ترتب على هذا الموقف أنه يجوز أن يخلف الله وعيده - عند الأشاعرة - لأنهم

---

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٣١٨

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٨٢

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٤ ، ٦١٩ ، ٦٤٤

رأوا أن الثواب والعقاب تفضل وليس استحقاق ، وأن خلف الوعيد كرم من الله تعالى بينما خلف الوعد لؤم يتعالى الله عنه .

بينما يرى المعتزلة : أن الثواب والعقاب استحقاق وليس تفضل ، وهذا يعنى عدم جواز خلف الوعد أو الوعيد .

وتلك باختصار بعض الإشارات لنقاط الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة بخصوص مشكلة الألوهية ، خاصة بما يتصل بالصفات الإلهية ، وهى تمثل أهم نقاط الخلاف ، ولقد اكتفينا بذكر نماذج فقط .

* * *

٤ - خلق أفعال العباد

ونشير فيما يلي لبعض نقاط الخلاف فى مشكلة خلق أفعال العباد بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّنَّة ، وهى تمثل إحدى المشكلات الرئيسية التى كثر الخلاف حولها والجدل والمناقشات فيها ، وتبادل كل فريق الاتهامات لغيره بنقض التوحيد ، والخروج من الدين .

يثبت المعتزلة قدرة العبد على الفعل ، وأن أفعاله منسوبة إليه ، وأن الله لم يخلق فعل العبد ، ويوردون الأدلة العقلية والسمعية على قدرة الإنسان على أفعاله ، ويردون على القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، سواء المجبرة أو القائلين بالكسب ، ولقد عد المعتزلة القائلين بالكسب مجبرة [١] .

بينما يقول الأشاعرة بمعارضة قول المعتزلة ، ويردون على احتجاجاتهم ، واعتمد الأشاعرة فى رأيهم فى خلق الله لأفعال العباد على أمرين ؛ الأول : لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، ووجود خالق غير الله محال ، ويلزم من انتفاء اللازم ، انتفاء الملزوم .

والثانى : لو كان العبد موجداً لأفعاله ومحدثاً لها لكان عالماً بها ، واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع [٢] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٢٢ - ٣٤٥

(٢) الآمدى : أبكار الأفكار ، ص ١٣٢

ولقد قال الأشاعرة بالكسب ، ولقد مر بمراحل متعددة عندهم ، فنجده عند الأشعرى - مؤسس المذهب : بأن المراد بكسب العبد للفعل هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجود الفعل سوى كونه محلاً له ، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى .

وعند الباقلانى: أن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته ، أى بكونه طاعة أو معصية ، ففى هذا إثبات لدور قدرة العبد فى الفعل .

ورأى الإسفراينى أن الفعل يقع بالقدرتين ، قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، وهما يتعلقان معاً بالفعل [١] .

وترتب على هذا خلاف حول تفاصيل القدرة الإنسانية ، فهى عند المعتزلة سابقة على الفعل وصالحة للضدين [٢] .

وعند الأشاعرة : القدرة مقارنة للفعل ، وغير صالحة للضدين ، ولقد قدَّم كل فريق أدلته التى رد عليها الفريق الآخر [٣] .

ولقد أجاز الأشاعرة أن يُكلِّف الله عباده ما لا يطيقون ، واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية وسمعية ، وأوَّلوا الآيات التى تعارض موقفهم [٤] .

بينما ينفى المعتزلة أن يُكلِّف الله عباده ما لا يطيقون ، وأنه لا يجوز ذلك ، إذ فيه معنى الجبر ، وأن يكون الكافر معذوراً ، فهو مكلَّف بالإيمان ، ولو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه دلّ على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يُطاق قبيح [٥] ، ولقد ألزموا القائلين بمقارنة القدرة للفعل بأنهم يقولون بتكليف ما لا يُطاق بالفعل .

وبالنسبة لمسألة الحُسن والقُبح فيختلف المعتزلة وخصومهم حول هذه المسألة ، ويمكن حصر أوجه الخلاف العديدة فى أمرين أساسين هما :

---

(١) الإيجى : المواقف ، ص ٤٨١ ، ٥١٥
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٤
(٣) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢٨٧
(٤) الرازى : معالم أصول الدين ، ص ٨٢ ، ٨٣
(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦

الأول : هل الأفعال ذاتية الحُسن والقُبح ، أم أن الحُسن والقُبح أمران إضافيان ؟

الثانى : هل بوسع العقل إدراك الحُسن والقُبح فى الأفعال ، وأن يوجب إدراكه حكماً تكليفياً أم لا ؟

يرى الأشاعرة أن الحُسن والقُبح ليسا وصفاً ذاتياً للفعل ، ولا يُدركان بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال ، والعقل لا يُحسِّن ولا يُقبِّح ، وإنما الحُسن والقُبح أمران إضافيان مختلفان باختلاف الأشخاص ، بل قد يختلفان فى الشخص الواحد باختلاف الأحوال ، والصدق ليس حقيقة ذاتية ، بل هو إخبار عن أمر على ما هو به ، ومن الأخبار الصادقة ما يلام عليها كالدلالة على الهارب من ظالم ، ومن الأخبار الكاذبة ما يُثاب عليها مثل إنكار الدلالة على الهارب من ظالم .

كذلك ليس بوسع العقل الحكم بالحُسن والقُبح ، وذلك لتردد العقل فى الأحكام ، فما من معنى إلا ويعارضه معنى آخر يساويه فى الدرجة أو يفضل عليه فى المرتبة ، فيتحير العقل فى الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما [١] .

والعقل بذلك لا يوجب أمراً تكليفياً ، ولقد فرَّق الأشعرى بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها إنما تحصل بالعقل وتجب بالسمع [٢] .

بينما يرى المعتزلة أن الحُسن والقُبح صفتان ذاتيتان للأفعال ، وذلك لأنهما صفتان زائدتان على الوجود ، فالقُبح يقبح لوجوه معقولة ، متى ثبتت اقتضت قبحه ، والحسن يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه ، أى أن الفعل القبيح يكون له صفة تختص به من أجلها يكون قبيحاً ، لأننا متى علمنا الظلم ظلماً ، علمناه قبيحاً ، ومتى خرج عن هذه الصفة لم يكن قبيحاً [٣] .

ولا يجوز أن يكون القبيح قبيحاً بالنهى والأمر ، وذلك لأن النهى منه تعالى

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٧٢ - ٢٨٩

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٢٧١

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ، : ٦ (١) / ٥٢ - ٥٩

دلالة على قبح الشيء ، والدليل على الشيء على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة . . والنهى على الصادر منه تعالى يجرى مجرى قوله : إن هذا الفعل قبيح ، والأمر ينبيء عن مثل ما ينبيء عنه قوله : إن هذا الفعل ندب أو واجب ، فكما أن الخبر يدل على أن المخبَر عنه على ما تعلق به ، لا أنه بالخبر صار على ما هو به ، فكذلك الأمر والنهى [1] .

أى أن الأمر والنهى ليسا مقياس الحُسن والقُبح ولا مصدرهما ، بل هما للدلالة عليهما ، فالفعل بذلك ليس قبيحاً لأن الله نهى عنه ، بل إن الله نهى عنه لأنه قبيح ، وكذلك القول فى الحسن أنه ليس حسناً لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن .

ومعرفة الحُسن والقُبح مركوزة فى العقل ، وتُعرف ببداهة العقول جملة حُسن الأفعال وقُبحها فهى معرفة بديهية ، أما معرفة الحُسن والقبح على وجه التفصيل- فيكون بالنظر والتأمل والاستدلال ، وعلى هذا فالموجب هو العقل ، وهناك أمور تفصيلية فى العبادات لا يدركها العقل ولا بد فيها من الشرع كعدد ركعات الصلاة ، وعدد الصلوات ، وكحُرمة صيام العيدين ، وغير ذلك [2] .

وبالنسبة لخلق الآجال ، وأن مَن مات مقتولاً مات بأجله أم قُطِع عليه أجله ؟ ولو لم يُقتل لم يمت فى ذلك الأجل ؟

وموقف أهل السُّــنَّة من الإجابة على هذا السؤال : أن كل مَن مات حتف أنفه أو قُتِل فإنما مات بأجله الذى جعله الله أجلاً لعمره [3] .

وهناك فريق من المعتزلة يوافق قول أهل السُّــنَّة ، وقالوا بأن المقتول لو لم يُقتل لمات فى وقت قتله بأجله ، وقال بهذا العلاف والجبائى ومتأخرو المعتزلة [4] .

أما الفريق الآخر من المعتزلة – وهو من متقدميهم – فقد اختلفوا فى أن المقتول

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٦ (١) / ١٠٥

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ٦ (١) / ٦٤ – ١١٦

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٤١ – ٣٤٢

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢ ، ١٤٣

مقطوع الأجل وإن لم يُقتل لبقى إلى وقته المقدَّر ، ومنهم مَن قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل ، ومنهم مَن فصَّل فى ذلك . . . . إلخ [١] .

وبالنسبة للأرزاق ، يذكر القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة فى الرزق ، فيقول بأن منه ما هو كُلِّى عام كالكلأ والماء ، ومنه ما هو خاص فهو رزق لصاحبه وليس لغيره منعه منه ، وقد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنه رزق ، إذا أبيح له تداوله والانتفاع به ، كالأمور المباحة وبذل الطعام للغير ، وعلى هذا فالمحرَّم تناوله لا يجوز أن يكون رزقاً للظالم والغاصب والسارق ، وكيف يكون الحرام رزقاً وقد نهى الله عنه وعاقبَ عليه ، وترى المعتزلة أن الرزق من الله لأنه إذا كان الرزق عبارة عما يصح الانتفاع به ، وقد علمنا أن جميع ذلك من خلقه سبحانه ، فيجب ألا يصح أن يكون مقدوراً للعبد لا على جهة المباشر ولا على جهة التولد ، لأنه لا يصح منه أن يولد الأجسام والألوان وسائر ما ينتفع به [٢] .

ويذكر الأشعرى رأى أهل السُّـنَّة بأن الأرزاق على ضربين : منها ما يُمَلِّكه الله الإنسان ، ومنها ما جعله غذاءً له وقواماً لجسمه وإن كان حراماً عليه ، فهو رزق ، إذ جعله الله سبحانه غذاء له وقوام جسمه [٣] .

ويعارض الأشعرى قول المعتزلة بأن الحرام ليس رزقاً لأنه إذا كان يغتصب له ذلك الطعام ويطعمه إلى أن مات ، فرازق هذا الإنسان غير الله ، وهذا إقرار أن للخلق رازقين ، أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام [٤] .

وبالنسبة للهداية والتوفيق والإضلال والخذلان والختم ، فلقد اختلف موقف أهل السُّـنَّة والمعتزلة بإزاء ذلك ، فيذهب أهل السُّـنَّة إلى أن الهداية من الله تعالى ، وهى تقال على وجهين ؛ أحدهما : من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وهى من هذا

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢١

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى : ١١ / ٢٧ - ٤١

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٣٢٢

(٤) الأشعرى : الإبانة ، ص ٥٩

الوجه تضاف إلى الرسل ، والوجه الثانى : من جهة هداية الله سبحانه لعباده وخلق الاهتداء فى قلوبهم ، فالهداية من الوجه الأول شاملة لكل المكلَّفين ، والهداية من الوجه الثانى خاصة بالمهتدين (١) .

والإضلال بمعنى خلق الضلال فى قلوب أهل الضلال ، والتوفيق هو خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية وهما يُنسبان إلى الله (٢) .

والختم والطبع على القلوب يعنى أن الله طبع على قلوب الكافرين ، أى خلق الكفر فيهم (٣) .

أما المعتزلة فيقولون : إن الهداية تعنى البيان والإرشاد ، والإضلال من الله على وجهين ؛ أحدهما : التسمية بأن يسمى الضلال ضلالاً ، والثانى : على معنى جزاء أهل الضلال على ضلالتهم (٤) .

وترى المعتزلة أن التوفيق هو إظهار الله الآيات من الله فى خلقه الدالة على وحدانيته ، والخذلان لا يُتصور مضافاً إلى الله تعالى بمعنى الإضلال والإغواء للعبيد ، إذ ذلك يُبطل التكليف ويكون العقاب ظلماً ، وذهب البصريون من المعتزلة أن الخذلان هو ذم الله للعصاة ، وقال البعض : هو تسميته إياهم والحكم بأنهم مخذولون ، وقال بعضهم : إنه عقوبة من الله سبحانه (٥) .

أما الختم والطبع على القلوب ، فرأى بعضهم أنه هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان ، وقال آخرون : هو السواد فى القلب ، كما يقال : طبع السيف - إذا صدأ (٦) .

ويتعلق بمسألة خلق الأفعال الإرادة الإلهية ، ولقد اتفق المتكلمون على أن الله

---

(١) البغدادى : الفَرق بين الفِرَق ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٤١٢

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٣٢٤

(٤) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤١

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢٦ - ٣٢٨

(٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٣٣

تعالى مريد ، لكن اختلفوا فى معنى ذلك ، فقال الكعبى - من المعتزلة -: إن معناه فى أفعال نفسه أنه عالم بها ، وفى أفعال غيره أنه آمر بها .

وعند الأشاعرة صفة زائدة على العلم ، وذلك لحصول أفعاله تعالى فى أوقات معينة ، وذلك يستدعى مخصصاً ، والإرادة بذلك هى الصفة المخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع [١] .

وقال الأشاعرة : إن الإرادة صفة أزلية سابقة على المراد ، مقارنة لحالة التجدد والتخصيص ، والإرادة صفة ذات لاستحالة أن يوصف الله بضدها [٢] .

ونفى المعتزلة الإرادة القديمة لنفى تعدد القدماء وقدم العالم ، وأن لو كان مريداً لنفسه أو بإرادة قديمة لوجب كونه مريداً لكل مراد ، ومريداً للضدين ، ومريداً لما لا نهاية له من مقدوراته [٣] .

ويرى الأشاعرة أن إرادة الله شاملة ومتعلقة بكل الكائنات ، بينما يرى المعتزلة أن الله تعالى لا يريد القبائح لأنه نهى عنها وعاقب عليها ، ولا يريد القبيح إلا القبيح ، ولقد حاول كل فريق أن يقدم الأدلة على صحة رأيه ، وبطلان أدلة الفريق الآخر [٤] .

* *

● وبالنسبة للقضاء والقدر :

يرتبط القضاء والقدر بعمومه بمشيئة الله وخلقه وقدرته ، ولقد اختلفت مواقف المعتزلة وأهل السُّنَّة لمسألة القضاء والقَدَر وذلك لاختلافهم فى نسبة الأفعال ، فأهل السُّنَّة ينسبونها إلى الله ، والقضاء والقَدَر فرع من أصل هو نسبة خلق الأفعال إلى الله عندهم .

(١) الرازى : محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٢١
(٢) الأشعرى : اللمع ، ص ٢١ - ٢٩
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٦ / ١١١ - ١٤٠
(٤) الأشعرى : اللمع ، ص ١٨ نشرة مكارثى ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٤٩

أما المعتزلة فإنهم ينسبون الأفعال إلى العباد ، لذا أجمعوا على أن الله تعالى لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئاً من أفعال غيره ، وأن الله جعل الإيمان حسناً ، والكفر قبيحاً ، ومعنى هذا أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح [(١)] .

ودافع القاضى عبد الجبار عن قول المعتزلة بعدم إرادة الله للمعاصى وقضائه بها ، والرد على مَن قال بإرادة الله لجميع الكائنات - ومن بينها المعاصى [(٢)] - وعلى هذا فالمعتزلة تقول بأن الله لم يخلق المعاصى ولم يقض بها ولم يأمر بها .

ويقابل هذا الرأى رأى الأشاعرة الذين يرون بأن الله قضى المعاصى وقدَّرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها لا أنه أمر بها ، وقضاء الله تعالى هو خلق ما هو حق كالطاعات ، وخلقه ما هو جور كالكفر والمعاصى ، لأن الخلق منه ما هو حق وما هو باطل ، وإذا كان الله قد قضى بالمعاصى على هذا النحو ، فإن المعتزلة تعترض على ذلك وتحتج كيف ترضى بقضاء الله بالكفر وقد أمر بالرضا بقضائه ؟

ويجيب الأشاعرة بأننا نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً ، وقدَّره فاسداً ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً لأن الله نهانا عن ذلك [(٣)] .

* * *

٥ - الإيمان

كان الخلاف حول الإيمان وما يتصل به من مسائل من بواكير الخلافات الكلامية ، والتى شغلت مكانة هاماً فى أبحاثهم .

فلقد اختلف معنى الإيمان . . فعند الماتريدي يعنى التصديق ، والعمل ليس داخلاً فى الإيمان ، وعلى هذا فالإيمان لا يزيد ولا ينقص ، بينما عند المعتزلة يدخل العمل فى الإيمان ويزيد وينقص [(٤)] .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٢٩٨ ، ٢٩٩
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٩ ، و المغنى : ٦ / ٢٠١ - ٢٣٩
(٣) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٢٧
(٤) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ٣ / ١٨٣ - ١٨٥ ، ٤٦٦ - ٤٦٧

وعن إيمان المقلِّد فلقد ذهب عامة المعتزلة بأنه لا يكون مؤمناً ما لم يعتقد كل مسألة عن دليل ، ولقد فصَّل البغدادى أقوالهم واختلافهم فى ذلك (١) .

بينما يرى الماتريدى جواز صحة إيمان المقلِّد لما معه من التصديق وهو أصل الإيمان (٢) .

ونجد خلافاً حول الموقف من مرتكبى الذنوب - خاصة الكبائر - الذين يخرجون من الدنيا بلا توبة .

فمن حيث تسمية صاحب الكبيرة نجد واصل بن عطاء - من المعتزلة - قد قال: بأن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا يسمى كافراً ، بل هو يقع منزلة بين المنزلتين ، وله اسم يقع بين الاسمين ، وهو لا يسمى مؤمناً لأنه لم يأت بشرائطه، إذ الإيمان - عند المعتزلة - يدخل فيه العمل بالأركان ، وهو قد أخل بشرط العمل ، وقال النظام : إن الإيمان هو اجتناب الكبائر ، والصغائر مغفورة باجتناب الكبائر (٣) .

لكن مع عدم تسمية صاحب الكبيرة مؤمناً فإنه لا يسمى كافراً ولا يدخل فى حظيرة الكفر ، وذلك لأن اسم الكافر فى الشرع لا يتطبق عليه ، وأيضاً لا يسمى كافراً لما بقى معه من الإيمان وهو التصديق والإقرار (٤) .

أما الأشاعرة فإنهم يقولون : إن مَن ارتكب كبيرة من أهل الصلاة ، أو داوم على صغيرة فهو مؤمن وليس بكافر بل فاسق ، ومَن فعل صغيرة واحدة فهو عاصٍ وليس بفاسق (٥) .

وبالنسبة لعقاب صاحب الكبيرة . . فقالت المعتزلة بتخليده فى النار فى الدرك الأسفل ، وليس فى الحكمة العفو عنه - فيما عدا ابن شبيب الخالدى - أجاز المغفرة لأهل الكبائر من موافقيهم (٦) .

---

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٥٤
(٢) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ٢٤٠
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٢٨ - ٣٣١ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧
(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٢
(٥) الآمدى : أبكار الأفكار ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٧
(٦) البغدادى : أصول الدين ، ص ٢٤٢

وبالنسبة للأشاعرة . . فإنهم ذهبوا إلى جواز استحقاق المؤمن العقاب فى الآخرة على زلّته ، ولله أن يعاقب مرتكب الكبيرة بعدله ، لكنه لا يخلُد فى النار ، بل يعاقَب على قدر ذنبه ، ثم يخرج من النار ، ولله تعالى أن يعفو عنه بفضله وعفوه ، فلا يدخل النار أصلاً ، ولقد استدل الأشاعرة على جواز العفو عن صاحب الكبيرة عقلاً وسمعاً (١) .

وبالنسبة للموقف من الشفاعة . . فالمعتزلة ترى أنها لا تكون إلا لأهل الخير خاصة الذين لا ذنب لهم أو كان لهم ذنباً فتابوا عنه ، وأنها لا تجوز فى حق صاحب الكبيرة ، وهى تخرج عندهم على وجهين :

أحدهما : ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدِّر له عنده المنزلة والرتبة .

والثانى : أن يدعو له ، أما الأول فهو الذى يحتمل توجيه الشفاعة إليه ، والثانى أن الشفاعة للأخيار ، الذى قد بيَّنهم الله فى قوله : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ ﴾ (٢) ، وفى قوله : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى ﴾ (٣) . والمرتضى هو ذو منزلة وقدر وهو ممن تضمنه آية شفاعة الملائكة (٤) .

بينما يرى الماتريدي أن الشفاعة تكون لأهل الكبائر ، مستنداً إلى الأخبار الواردة فى القرآن والسُّنَّة والتى تثبت الشفاعة لأهل الكبائر (٥) .

هذه أهم نقاط الخلاف بين متكلمى أهل السُّنَّة (ماتريدية وأشاعرة) وبين المعتزلة ، ولقد تعدَّى الخلاف فى الرأى إلى الاتهامات التى يوجهها كل فريق لغيره ، ويتهمه بالخروج من الدين ، وأصبحت تهمة الكفر لأبسط صور الخلاف أمراً شائعاً بين الفريقين ، وسوف نتبين عندما نعرض لحقيقة الخلاف ، مدى صحة تلك الاتهامات .

* * *

(١) الآمدى : ابكار الافكار ، ص ٢٦٨ (٢) غافر : ٧ (٣) الأنبياء : ٢٨

(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٦٥ ، والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٧

(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٦٥

ثانياً – الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة

لقد كان الخلاف بين المعتزلة ومتكلمى أهل السُّـنَّة واضحاً وبارزاً ، لذا لم يعن بإبرازه الكثير ، لكن الخلاف بين متكلمى أهل السُّـنَّة من ماتريدية وأشاعرة لم يكن بنفس الدرجة من الوضوح ، وإن نال عناية الكثيرين الذين تعرَّضوا لحصره وإبرازه .

وليس معنى ذلك أنه لم تكن هناك مناقشات ومجادلات بين الفريقين ، بل لقد قامت مناظرات بين أتباع الفريقين وإن لم تتسم بالحدة كمناقشتهما للمعتزلة – أى لم يُكَفِّر أحدهما غيره – ولقد عقد البغدادى فصلاً من فصول كتابه « الفَرْق بين الفِرَق » لبيان عصمة الله لأهل السُّـنَّة عن تكفير بعضهم بعضاً [١] .

ولقد عَنِىَ البعض من كُـتَّاب الفِرق قديماً وبعض الباحثين المحدَّثين بحصر أوجه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ، وسوف نشير إلى ذلك فيما يلى ، وسوف نحصر الخلاف بصفة خاصة بين إمامى أهل السُّـنَّة : أبو منصور الماتريدى وأبو الحسن الأشعرى ، ونشير إلى الأتباع فى بعض الأحيان وهم فى الغالب لم يخرجوا كثيراً عن رأى إمامهم – خاصة الماتريدية .

تعرَّض الكثيرون لحصر وجوه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ، ويُلاحَظ أن البعض كان يذكر « الحنفية » بدلاً من « الماتريدية » لكنهم كانوا يقصدون بالحنفية الماتريدية ، لأنهما لفظان مترادفان .

ولقد حصر المقريزى الخلاف بينهما وذكر أن الخلاف بينهما فى بضع عشرة مسألة كان بسببها فى أول الأمر تباين وتنافر ، وقدحَ كل منهما فى عقيدة الآخر ، إلا أن الأمر آل آخراً إلى الإغضاء [٢] .

---

(١) البغدادى : الفَرق بين الفرق ، ص ٣٦١ ، ٣٦٢

(٢) المقريزى : الخطط : ٢ / ١٥٩

وذكر السبكى نفس العدد ، منها معنوى ست مسائل والباقى لفظى ، لكن المخالفة بينهما لا توجب تكفيراً أو تبديعاً ، ونظم قصيدة فى مسائل الخلاف [١] .

وأيضاً ذكر نفس العدد الزبيدى شارح الإحياء ، ولقد ذكر عن طريق الخطأ أن الماتريدى يوافق الأشعرى فى القول بالاستثناء فى الإيمان [٢] .

وذكر البياضى أن مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة خمسون مسألة [٣] .

وأفرد الشيخ زادة كتاباً لمسائل الخلاف اسمه « نظم الفرائد وجمع الفوائد » فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية فى العقائد وعددها أربعين مسألة - ويُلاحَظ على أقواله أنه ينتصر لرأى الماتريدية .

ويقابل هذا الكتاب كتاب آخر ينتصر لرأى الأشعرية هو « الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية » لأبى عذبة وقسَّم مسائل الخلاف إلى سبع مسائل فيها لفظى وست مسائل فيها الخلاف معنوى .

وكذلك عرض مسائل الخلاف عبد الله بن عثمان بن موسى فى مخطوطه « خلافيات الحكماء مع المتكلمين ، وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية » .

وأيضاً خالد النقشبندى فى مخطوطه « العقد الجوهرى فى الفَرْق بين الماتريدى والأشعرى » ، ولقد أفرد هذه الرسالة للفرق بين كسب الماتريدية وكسب الأشعرية .

ولقد لاحظ « مونتجمرى » فى تعليقه على كتاب أبو عذبة أن الخلاف لا ينصب على الماتريدى والأشعرى بل على أتباعهما الماتريدية والأشعرية [٤] .

وهذه الملاحظة تصدق على كل مَن ذكرنا ممن تعرَّض لمسائل الخلاف ، ولم يفرد أحد - ممن تعرَّض لمسائل الخلاف - الكلام حول الماتريدى والأشعرى وحدهما -

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية : ٢ / ٢٦١
(٢) الزبيدى : اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين : ٢ / ٨ ، ٩
(٣) البياضى : إشارات المرام ، ص ٥٣
(٤) Montgomeny : Free Will ,P9 .

فيما نعلم - سوى رسالة صغيرة مخطوطة حصر فيها المؤلف مسائل الخلاف بين الماتريدى والأشعرى فى سبع نقاط ، ويذكر المسألة ثم يذكر رأى الماتريدى ورأى الأشعرى فيها ، إلا أنه فى معظم المسائل كان يكتفى بذكر الأشعرى وحده [1] .

ويُلاحَظ أيضاً أن جميع مَن تعرَّض لمسائل الخلاف ، ذكروا أنه لا يوجب تكفيرا ولا تبديعاً بينهما ، مما يشير إلى طبيعة ذلك الخلاف أنه ليس جوهرياً ، وأن إماما أهل السُّنَّة كانا متفقان فى الأصول التى قال بها أهل السُّنَّة .

أما بالنسبة لمن تعرَّض من المحدَثين لمسائل الخلاف ، فلقد اعتمدوا على ما كتبه هؤلاء الذين سبقت الإشارة إليهم ، ونشير على سبيل المثال إلى ما ذكره « ماكدونالد » فى دائرة المعارف الإسلامية عن الماتريدى [2] . وما ذكره « تريتون » فى الخلاف بين الماتريدى والأشعرى [3] . وكذلك أشار الأستاذ أحمد أمين إلى أن الخلاف بين الماتريدى والأشعرى يرجع إلى خلافهما الفقهى ، فلقد كان الماتريدى حنفياً والأشعرى شافعياً ، والأصول الفقهية عند أبى حنيفة تختلف عن الشافعى [4] . وكذلك تعرَّض الشيخ محمد أبو زهره لذكر مسائل الخلاف [5] . ونكتفى بذكر هؤلاء على سبيل المثال .

• مسائل الخلاف :

سنحصر مسائل الخلاف بين آراء الماتريدى وآراء الأشعرى وحدهما وهما يمثلان آراء المدرستين فى الغالب الأعم ، وموضوعات الخلاف نذكرها فيما يلى :

١ - الصفات :

واجه كل من الماتريدى والأشعرى موقف المعتزلة من صفات الله تعالى ، واتهما المعتزلة بالتعطيل لنفى الصفات ، لكن موقفهما يختلف فى مسألة

(١) الجوهرى : رسالة فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى - مخطوط بدار الكتب .

(٢) Encyclopaedia of Islam vo III p 414

(٣) Tritton : Muslim Theology , p. 174 - 176 .

(٤) أحمد أمين : ظُهر الإسلام : ٤ / ٩١ وإلى هذا ذهب لويس غورديه والأب قنواتى فى كتابهما « فلسفة الفكر الدينى » : ١ / ١٠٧

(٥) محمد أبو زهرة : مذاهب الإسلاميين ، ص ٢٩٣ - ٣٠٥

الصفات ، فلقد تابع الأشعرى قول المعتزلة فى تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وفعلية ، مع ملاحظة اختلافه معهم فى عدد الصفات الأزلية وفى القول بأزلية الصفات ، والصفات الذاتية هى ما لا يجوز وصف الله تعالى بضدها كالإرادة والكلام . . . إلخ [١] .

أما الصفات الفعلية فهى ما لا ضد لها وهى حادثة عند الأشعرى [٢] . فهو بذلك يوافق تقسيم المعتزلة للصفات وفى معنى الصفات الذاتية والصفات الفعلية .

بينما لا يميل الماتريدى إلى تقسيم الصفات ، فصفاته تعالى الذاتية والفعلية نسبتها إليه واحدة وهى أزلية ، ولقد اعترض الماتريدى على قول المعتزلة والذى يوافقهم فيه الأشعرى على القول بأن الصفات الذاتية مما لا يوصف الله بضدها ، فالعدل لا يوصف الله بضده ، وهو مع ذلك ليس بصفة ذات [٣] .

وعلى هذا فإن معنى صفات الذات عند كليهما مختلف ، كذلك القول بحدوث صفات الأفعال عند الأشعرى ، بينما كل صفاته تعالى أزلية عند الماتريدى .

ويُلاحَظ أيضاً فرقاً آخر بين الماتريدى والأشعرى فى مدى الاهتمام بكون الصفات زائدة على الذات أو أنها غير الذات ، إذ أننا نجد الماتريدى يهتم بإثبات الصفات وتحقيق معناها ، والمراد منها وهو نفى التعطيل ، فليس المهم أن تكون الصفات عَيْن الذات أو زائدة على الذات ، بل المهم تحقيق معناها وإثباتها ، بينما نجد الأشعرى يهتم بإثبات أن الصفات زائدة على الذات وغير الذات [٤] .

وبالنسبة لصفة التكوين فإن الماتريدى يرى أنها قديمة ، وأن التكوين غير المكون الحادث - بينما يرى الأشعرى بأن التكوين هو عين المكون وهما حادثان .

كذلك يرى الماتريدى فى قوله تعالى للشىء : « كن » ليس قولاً فى الحقيقة ، بل هو عبارة عن سرعة الإيجاد ، بينما عند الأشعرى هو قول فى الحقيقة [٥] .

(١) الأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ، ص ٣٨
(٢) الأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ، ص ٤٠
(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٥
(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٩ ، والأشعرى : الإبانة ، ص ٤١ وما بعدها .
(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٤٩ ، وتأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ٢١٨ ، والأشعرى : اللمع ، تحقيق د . غرابة ، ص ٣٤

كذلك الخلاف حول سماع كلام الله لموسى عليه السلام ، فالماتريدى يقول بأن موسى عليه السلام أسمعه الله كلامه بأن خلق صوتاً قبل تخليقه خصَّ به موسى دون غيره من البشر - أى سمعه بواسطة ، أما الأشعرى فيقول بأن موسى سمع كلام الله بلا واسطة (١) .

ولقد اختلفا فى طريقة إثبات رؤية الله تعالى ، فبينما يذكر الأشعرى أدلة عقلية على جواز الرؤية بأن كل موجود جائز أن يُرى ، والله موجود فيجوز رؤيته ، بينما يعتمد الماتريدى على الأدلة السمعية فى الرؤية ولا يذكر أدلة عقلية (٢) .

ولقد لاقى دليل الأشعرى العقلى للرؤية قبولاً عند بعض أتباع الماتريدى مثل البزدوى ، إلا أنه واجه اعتراضاً عند بعض أتباع الأشعرى ، فالرازى يعتبره دليلاً ضعيفاً ، وآثر الاعتماد على الأدلة السمعية (٣) .

وفى الموقف من الصفات الخبرية نجد كلاهما يقر بها بلا كيفية ، لكن يمكن القول أن الماتريدى يذهب خطوة أبعد من الأشعرى فى الميل إلى بعض التأويلات العقلية التى تنفى المكان والتشبيه وإن كان لا يقطع بتأويل محدد لاحتمال غيره - ويُسلِّم بما فى التنزيل ، وبالنسبة للأشعرى فإنه يُسلِّم بما جاء فى التنزيل ويرفض كل تأويل ، فيقول : إن الله عَزَّ وجَلَّ مستوى على عرشه ، كما قال : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (٤) ،(٥) .

ولقد مال الأشاعرة من بعد إمامهم إلى التأويل ، ولكن ليس على النحو الذى عليه المعتزلة (٦) .

ويذكر البزدوى من ضمن ما ذكره من مخالفة الأشعرى لأهل السُّنَّة والجماعة

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٥٩ ، الأشعرى : الإبانة ، ص ٢٥
(٢) الأشعرى : الإبانة ، ص ١٧ ، الماتريدى : التوحيد ، ص ٧٧
(٣) البزدوى : أصول الدين ، ص ٨٤ - ٨٦ ، والرازى : محصل أفكار المتقدمين، ص ١٣٨
(٤) طه : ٥
(٥) الماتريدى : التوحيد ، ص ٦٨ وما بعدها . والأشعرى : اللمع ، ص ١٢٣
(٦) انظر الرازى : أساس التقديس ، ص ٩٩ - ٢٠٤

(يقصد بهم الماتريدية) توحيده بين الإرادة والرضا ، فى حين فرَّق أهل السُّنَّة بينهما [١] . ولقد فرَّق متأخرى الأشاعرة بين المحبة والإرادة [٢] .

وهناك خلاف حول أفعاله تعالى ، فالأشعرى يقول بأن الله هو المالك القاهر الذى لا يوجد فوقه آمر ، ولا مَن يُشرِّع له ، لذا لم يقبح منه شىء ، وترتب على ذلك جواز الخلف فى الوعيد ، لأن الله إذا فعل الخلف لا يكون قبيحاً لأن الخلف قبيح فقط إذا قبَّحه الله ، وعلى ذلك جوَّز الأشعرى العفو عن الكافر عقلاً وإن كان منعه شرعاً لأن الله أخبر بذلك ، كذلك جوَّز عذاب المطيعين عقلاً .

وبالنسبة للماتريدى فقد قال بعدم خروج أفعال الله عن الحكمة ، وأنه لا يفعل ما يوجب الذم أو القبح ، وأن أفعاله لا تخلو من الحكمة وإن لم ندركها ، لكن ليس يجب على الله شىء ، كما لا يجوز الخلف فى الوعيد بالنسبة للكافر ، إذ أن العفو عن الكافر فى غير موضع العفو إذ هو منكر للنعم [٣] .

* *

● معرفة الله بالعقل :

اختلف الماتريدى والأشعرى فى معرفة الله تعالى ، هل هى واجبة بالعقل وحده أم بالشرع ؟ وبالنسبة للأشعرى ، فلقد ذكر الشهرستانى أن الأشعرى قد فرَّق بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها إنما تُحصَّل بالعقل لكنها تجب بالسمع ، وإنما دليله فى هذه المسألة لنفى الوجوب التكليفى [٤] . وعند الماتريدى فإن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل [٥] .

* *

---

(١) البزدوى : أصول الدين ، ص ٢٤٥

(٢) الباقلانى : الإنصاف ، ص ١٦٣ ، والجوينى : الإرشاد ، ص ٢٣٨

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٦٠ وما بعدها ، والأشعرى : اللمع ، ص ١١٧

(٤) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ٣٧١ .

(٥) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ٤٤٤

● التكليف بما لا يُطاق :

جوَّز الأشعرى التكليف بما لا يُطاق ، فقد ذكر فى كتابه « اللمع » الأدلة على جواز ذلك مستدلاً بقوله تعالى للملائكة : ﴿ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾ (١) ؛ يعنى أسماء الخلق وهم لا يعلمون ولا يقدرون عليه ، وغير ذلك من الأدلة (٢) .

أما الماتريدى فيمنع جواز التكليف بما لا يُطاق ، لأن الدنيا دار ابتلاء ، وهذا لا يتحقق إلا فيما يفعله العبد باختياره فيُثاب عليه أو يُعاقَب على تركه ، فإذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبوراً على ترك الفعل فيكون معذوراً فى الامتناع فلا يتحقق الابتلاء (٣) .

* *

● الكسب :

قال الماتريدى والأشعرى بخلق الله لأفعال العباد ، وبكسب العباد لأفعالهم ، والفرق بينهما دقيق ، وذلك لاتفاقهما فى القول بكثير من الأمور المتعلقة بالكسب ، كوجود القدرة مع الفعل وعدم صلاحيتها للضدين ، والمراد بالكسب -عند الأشعرى - أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها ، ففعل العبد مخلوق لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير ومدخلاً فى وجود الفعل ، سوى كونه محلاً له ، ويبدو من هذا أن الأشعرى يقول بقدرة للعبد لا تأثير لها ، وأن قوله يفضى إلى الجبر .

وهذا جعل أصحابه من بعده يتوسَّعون فى أثر قدرة العبد ، ويُفسحون مجالاً لها ، فلقد رأى الاسفراينى أن الفعل يقع بالقدرتين معاً ، قدرة الله وقدرة العبد وهما يتعلقان بالفعل ، ورأى الباقلانى أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته وكونه طاعة أو معصية (٤) .

---

(١) البقرة : ٣٠ (٢) الأشعرى ، « اللمع » ص ١١٣ ، ١١٤

(٣) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ١ / ١٩٤

(٤) الإيجى : المواقف ، ص ٥١٥ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٢٦ - ٣٠

أما عند الماتريدى فالقدرة ثمرتها الفعل ، ووجودها بوجب الفعل الذى يقصد [1] . وبذا يتضح أن قدرة العبد لها أثر فى الفعل ، لكن لا أثر لها فى الإيجاد والإحداث لأن ذلك ينفرد به الله تعالى ، فقدرة العبد متمثلة فى القصد والاختيار للفعل ، ويذكر الماتريدى أن الأصل عنده أن يثبت للعبد فعل فى الحقيقة وأن له اختيار له وأنه آثر الأشياء عنده وأحبها ، وعلى أساس هذا الاختيار والقصد يخلق الله له القدرة للفعل وعليه تكون نتيجة الفعل ، وخلق الله للفعل لا يلغى اختيار العبد له ولا يحمله على الفعل ولا يضطره إليه [2] . فالماتريدى يُفسح بذلك مجالاً لأثر قدرة العبد ، إذ أنه يمتنع عنده تعلق القدرة بلا تأثير بينهما ، بينما لا نجد عند الأشعرى أى أثر لقدرة العبد لا فى إيجاد الفعل ولا فى صنعه .

* *

● **الإيمان :**

أجاز الأشعرى الاستثناء فى الإيمان ، ولقد ذُكر أن الأشعرى وأصحاب الحديث يقولون بجواز الاستثناء فى الإيمان [3] . والماتريدى يمنع جواز الاستثناء [4] . والأشعرى يقول بتغاير الإيمان والإسلام ، وأنهما ليسا واحداً [5] . والماتريدى يقول إنهما واحداً [6] .

* *

● **تبدل السعادة والشقاوة :**

يمنع الأشعرى تبدل السعادة والشقاوة ، فإن السعيد مَن سعد فى بطن أمه ، كذلك الشقى ، ولا يكون السعيد شقياً والشقى سعيداً [7] .

---

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٧٩ (٢) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٤٣
(٣) الأشعرى : الإبانة ، ص ٥٨ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٦
(٤) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٨٩ - ٣٩٣
(٥) الأشعرى : الإبانة ، ص ١٠ (٦) الماتريدى : التوحيد ، ص ٣٩٤ - ٤٠٠
(٧) الأشعرى : الإبانة ، ص ٦٥ - ٦٧ ، أبو عذبة : الروضة البهية ، ص ٨

والماتريدى أجاز تبدل السعادة والشقاوة لأنهما أفعال العباد ، وليس فى تبدلهما تبدل لما هو مكتوب فى اللّوح المحفوظ [١] .

وهذه هى أهم نقاط الخلاف بين الماتريدى والأشعرى ، ويتضح منها طبيعة ذلك الخلاف ، وأنه لا يتناول الأصول التى أقرّ بها كل منهما ، وأنه يتناول بعض الفروع والتفصيلات ، كما أوردنا أمثلة لمتابعة بعض الأشاعرة فى بعض نقاط الخلاف لرأى الماتريدى ، وكذلك العكس .

ولقد امتدت المناقشات بين الفريقين وعُقِدت بينهما المناظرات ، ومنها مناظرات فخر الدين الرازى للماتريدية وغير ذلك .

إلا أنه يمكن القول إنه بالرغم من وجوه الخلاف المتعددة بين الماتريدية والأشاعرة ، إلا أن أوجه الشبه بينهما كثيرة ، وذلك يرجع إلى تشابه منهج كل منهما إلى حد ما وهو التوسط بين العقل والنقل ، وإن اختلفت محاولة كل منهما فى تحقيق ذلك ، مما أدى إلى نقاط الخلاف التى سبق ذكرها ، إلا أن كلا الفريقين يُهوّن من حجم تلك الخلافات فى بعض الأحيان ويجعلها خلافات ثانوية وليست أصلية ، كما خفّت بينهما حدة الخلاف مما جعل تهمة التكفير لا تظهر فى معظم الأحيان ، إن لم تنعدم فى أحيان أخرى .

ولعل ذلك كله يرجع - كما سبق أن ذكرنا - إلى تقارب المنهج وأيضاً وحدة الهدف ، وهو إظهار آراء أهل السُّنَّة ومعارضة آراء المعتزلة .

* * *

---

(١) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة : ٣ / ٣٦٦

ثالثاً : الخلاف بين المعتزلة

لم يقتصر الخلاف - كما سبق أن ذكرنا - بين أهل السُّـنَّة والمعتزلة ، ولا بين فريقا أهل السُّـنَّة ، بل تعدَّى الخلاف إلى أتباع الفرقة الواحدة ، ولقد أخذنا المعتزلة كمثال لذلك .

ولقد ذكر الخياط أنه لا يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . . وهم قد اتفقوا على تلك الأصول الخمسة وهى تمثل الخط العام لفكر المعتزلة .

ولكن لا يعنى هذا الاتفاق على تلك الأصول انعدام الخلافيات بينهم ، ولقد لاقت تلك الخلافيات اهتماماً من كُتَّاب الطبقات - خاصة خصومهم - فنجد كثيراً منها يذكرها الأشعرى فى كتابه « مقالات الإسلامين » فعند ذكره لآراء المعتزلة فى أية مسألة يتطرق إلى الخلاف بينهم إذا كان هناك خلاف فيها - ولقد شنَّ البغدادى عليهم حملة شعواء ، محاولاً إظهار الخلافيات بينهم وإبرازها لأنه كان يعد ذلك نقصاً فيهم - وذكر فى كتابه « الفَرْق بين الفِرَق » طعن المعتزلة بعضهم فى بعض ، فذكر تكفير المعتزلة لبشر بن المعتمر فى خمسة أمور قال بها ، وكذلك أكفر « أبو موسى المردار » أبو الهذيل العلاف لقوله بفناء مقدورات الله عَزَّ وجَلَّ ، وأكفر أستاذه بشر بن المعتمر فى قوله بتوليد الألوان والطعوم والروائح والإدراكات ، وأكفر النظام فى قوله بأن المتولدات من فعل الله تعالى ، وقال : يلزمه أن يكون قول النصارى : المسيح ابن الله ، من فعل الله [1] . وأورد البغدادى الكثير من الخلافيات بين المعتزلة ، وسوف نعرض لها فيما بعد ، وهناك الكثير من خصوم المعتزلة لكن ذكرنا فقط أمثلة لذلك .

---

(١) البغدادى : الفَرْق بين الفِرَق ، ص ١٥٦ - ١٦٦

ولم يقتصر ذكر الخلاف بين المعتزلة على خصومهم ، بل أيضاً نجد ذكراً له بين المعتزلة أنفسهم ، فعلى سبيل المثال يذكر الكعبى [1] فى كتابه « مقالات الإسلاميين » ما انفرد به العلاف والنظام ومعمر بن عباد السلمى وهشام بن عمرو الفوطى وبشر ابن المعتمر والجاحظ من أقوال دون سائر المعتزلة .

ونجد أيضاً لدى القاضى عبد الجبار ذكر لأوجه الخلاف بين المعتزلة ونقد وترجيح للآراء ، ولقد ذكر ذلك فى كتبه العديدة .

ومن الملاحَظ أن خصوم المعتزلة يعدون خلافاتهم خلافات جوهرية وأنها تمتد للأصول ، بينما يعدها المعتزلة خلافات فرعية ، فيذكر القاضى عبد الجبار إجماع المعتزلة على الأصول ، وأن الخلافات بينهم لا تتعدى الفروع ، وأنها بسبب الشُّبَه التى قد ترد على المخالفين [2]

ولقد كانت النزعة العقلية عند المعتزلة هى سبب وجود خلافات بينهم ، لأن تنوع الأفهام والمدارك يعطى فرصة لتعدد الآراء وتنوعها واختلافها .

وسوف نعرض فيما يلى لنماذج للخلافيات التى كانت بين المعتزلة ، وسوف نذكر من خلال ذلك العرض أمثلة لما ذكره المعتزلة أنفسهم وأيضاً لما ذكره عنه خصومهم ، ونعرض لبعض الموضوعات .

فمما ذكره المعتزلة أنفسهم ما ذكره الكعبى فى المقالات - فلقد ذكر تفرد العلاف بقوله : « تجويز فناء القدرة على الفعل فى حاله ، وأن أهل الجنة مضطرون إلى أفعالهم ، وأن العمل قد يكون طاعة لله ، وأن العامل لا يريد الله به ، وأن علم الله هو الله ، وكذلك قدرة الله هى الله » [3] .

ومما تفرَّد به النظام أنه زعم أن الإنسان هو الروح ، وأن الروح جسم لطيف ، مداخل لهذا الجسم الكثيف الذى يُرى ويُحس ، وأنه هو الفعَّال دون الجسم

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى ، من بنى كعب ، البلخى الخراسانى ، (٢٧٣-٣١٩ هـ) - أحد أئمة المعتزلة .

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٣٤٦ ، وانظر : عادل السكرى رسالة ماجستير : النزعة النقدية عند المعتزلة ، ولقد عقد الفصل السادس على نقد المعتزلة للمعتزلة ، ولقد نقلنا هذا الاقتباس من الرسالة المذكورة .

(٣) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٦٩

الكثيف ، وأن الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة ، وقوله بالطفرة ، وأن إعجاز القرآن فى إخباره بالغيوب لا النظم والتأليف (١) .

ومما تفرَّد به معمر بن عباد السلمى قوله بالمعانى ، وتفسيره أن الحركة إنما خالفت السكون لمعنى هو غيرها ، وكذلك السكون إنما خالف الحركة بمعنى هو غيره ، وأن ذينك المعنيين إنما اختلفا أيضاً بمعنى هو غيرهما ، وكذلك كل معنيين اختلفا بمعنيين غيرهما إلى ما لا نهاية له (٢) .

ومما تفرَّد به ثمامة بن أشرس ، قوله إن المعرفة ضرورية ، وأن مَن لم يضطر إليها فهو سخرة للعباد وغيره كسائر الحيوان الذى ليس بمكلَّف ، وأنه لا فعل للعباد إلا الإرادة ، وما سوى ذلك لا يُنسب إلى فاعل ، بل هو حدَث لا محدث له فى الحقيقة (٣) .

ومما تفرَّد به أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ القول بأن المعرفة طباع ، وهى مع ذلك فعل للعارف ، وليست باختيار له ، وهو يوافق « ثمامة » فى أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة ، ولكنه يقول فى سائر الأفعال أنها تُنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعاً ، وأنها وجبت بإرادتهم ، وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله .... (٤) .

وهذا الذى تفرَّد به بعض شيوخ المعتزلة ، قد لاقى معارضة من المعتزلة أنفسهم ، فعلى سبيل المثال : يعارض القاضى عبد الجبار قول النظام فى الإنسان، ويعارض أبو على الجبائى مذهب الجاحظ فى الطبائع ، وأيضاً عارض القاضى عبد الجبار قول أبو القاسم البلخى فى المعارف ، ونقد مذهب بشر بن المعتمر فى اللطف ... وغير ذلك من صور الخلاف العديدة والتى مارس فيها المعتزلة النقد الذاتى، فخالف بعضهم بعضاً فى بعض الأمور ، ورد كل مخالف على مخالفه (٥) .

---

(١) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٠
(٢) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧١
(٣) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٣
(٤) الكعبى : فضل الاعتزال ، مقالات الإسلاميين ، ص ٧٣
(٥) عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة ، ص ٤٥٠ - ٤٧١

ولقد ذكر البغدادى الكثير من خلافيات المعتزلة فيما بينهم ، وحاول إبراز صور الخلاف ، ونذكر مما ذكره خلافهم فى تسمية المعدوم ، فمنهم مَن قال : لا يصح أن يكون المعدوم معلوماً ومذكوراً ، ولا يصح كونه شيئاً ولا ذاتاً ولا جوهراً ولا عرضاً - وهذا اختيار الصالحى منهم - وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شىء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض - وهذا اختيار الكعبى - وزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه ، وزعم أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهراً ، وكان العرض فى حال عدمه عرضاً ، وكان السواد سواداً والبياض بياضاً فى حال عدمهما ، وامتنع كل هؤلاء عن تسمية المعدوم جسماً ، من قِبَل أن الجسم عندهم مركَّب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق ، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به .

وفارق الخياط فى هذا الباب جميع المعتزلة وزعم أن الجسم فى حال عدمه يكون جسماً ، لأنه يجوز أن يكون فى حال حدوثه جسماً ، ولم يجز أن يكون المعدوم متحركاً ، لأن الجسم فى حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً عنده ، فقال : كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له فى حال عدمه .

وقد نقض الجبائى على الخياط قوله إن الجسم جسم قبل حدوثه فى كتاب مفرد ، وذكر أن قوله بذلك يؤدى إلى القول بقدم الأجسام [1] .

ومن الخلافيات التى بين المعتزلة وذكرها البغدادى قول البصريين من المعتزلة : إن الله عَزَّ وجَلَّ سامع للكلام والأصوات على الحقيقة ، لا على معنى أنه عالِم بهما ، وزعم الكعبى والبغداديون - من المعتزلة - أن الله تعالى لا يسمع شيئاً على معنى الإدراك المسمى بالسمع ، وتأوَّلوا وصفه بالسميع البصير على أنه عليم بالمسموعات التى يسمعها غيره والمرئيات التى يراها غيره .

ومنها أن البصريين قالوا : إن الله عَزَّ وجَلَّ مريد على الحقيقة ، وأنه يريد بإرادة حادثة لا فى محل ، وخرج الكعبى والنظام وأتباعهما عن هذين القولين ، وزعموا

---

(١) البغدادى : الفَرْق بين الفِرق ، ص ١٨٩ ، ١٨٠

أنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة ، وزعموا أنه إذا قيل : إن الله عَزَّ وجَلَّ أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله ، وإذا قيل : أراد من عبده فعلاً أنه أمر به ، وقالوا : إن وصفه بالإرادة فى الوجهين جميعاً مجاز ، وقد أكفرهم البصريون فى نفيهم إرادة الله عَزَّ وجَلَّ .

ومنها أن البصريين قالوا : إن الاستطاعة معنى غير صحة البدن والسلامة من الآفات ، وزعم الكعبى أنها ليست غير الصحة والسلامة .

وذكر أن أتباع أبو قاسم الجبائى يُكَفِّرونه فى مواضع ثلاثه وهى قوله : استحقاق العقاب لا على فعل ، والثانى : استحقاق قسطين من العذاب إذا تغيَّر المكلَّف تغيراً قبيحاً ، والثالث : أنه لو تغيَّر تغيراً حسناً وأطاع بمثل طاعة الأنبياء ولم يفعل شيئاً واحداً مما أمره الله تعالى به ولا ضده لاستحق الخلود فى النار [1] .

ويعرض الأشعرى لاختلافات المعتزلة فى اللطف ، وهل يجب على الله فعل الخير الأقصى لعباده ؟ فيذكر قول بشر بن المعتمر أن عند الله سبحانه لطفاً لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك ، وليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم فى دينهم ، وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلَّفهم .

وجعفر بن حرب يقول : إن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا اختياراً إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون مع عدم اللطف إذا آمنوا ، والأصلح لهم ما فعل الله بهم .

أما جمهور المعتزلة فيقولون : ليس فى مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، فيقال يقدر على ذلك ولا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم فى دينهم ، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه من أداء ما كلَّفهم .

---

(١) البغدادى : الفَرْق بين الفِرق ، ص ١٨١ - ١٨٧

والجبائى يقول : لا لطف عند الله سبحانه ، يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم فى دينهم ، ولو كان فى معلومه شىء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لكان مريداً لفسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً ، وليس فعل ذلك واجباً عليه ، ولا إذا تركه كان عابثاً فى الاستدعاء لهم إلى الإيمان (١) .

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم بالنسبة للفعل المتولد ومدى مسئولية الإنسان عنه.

فذهب العلاف إلى القول بأن كل ما تولد عن فعله ، مما تُعلم كيفيته فهو فعله ، وذلك كالألم الحادث عن الضرب - وأنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه ، أما اللّذة والألوان والطعوم فذلك أجمع فعل الله سبحانه (٢) .

وقال بشر بن المعتمر أنه يصح من الإنسان فعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية وسائر الإدراكات ، أى أن هذه الأفعال متولدة من الإنسان (٣) .

ذهب النظام أن المتولدات ليست فعلاً للإنسان ، ذلك لأنه كان يقول بأنه لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه ، أما الألوان والطعوم والأرايح والأصوات فهى أجسام لطيفة ، والإنسان لا يفعل الأجسام .

وذهب معمر إلى أن الإنسان لا يفعل فى نفسه حركة ولا سكوناً ، وأنه يفعل فى نفسه الإرادة والعلم ، وأنه لا يفعل فى غيره شيئاً (٤) .

وقال ثمامة بن الأشرس : إن المتولدات لا فاعل لها ، وأنه لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وأن ما سواها حدث لا من مُحْدِث .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣١٣ ، ٣١٤

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٨٨

(٣) البغدادى : الفَرْق بين الفرق ، ص ١٥٧

(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٨٨ - ٩٠

وقال الجاحظ : بأن المتولد يقع من الإنسان على سبيل الطبع وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة [١] .

ولقد عارض القاضى عبد الجبار القول بأن الأفعال المتولدة تحدث بالطبع ، وأن هذا القول كقول أصحاب الطبائع ، وأيضاً من جعل المتولدات حدث لا مُحْدَث له ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى مُحْدِث وفاعل [٢]

ومما اختلف فيه المعتزلة . . الموقف من الآجال ، فهل مَن مات مقتولاً مات بأجله أم قُطِع عليه أجله ، ولو لم يُقتل لم يمت فى ذلك الأجل ؟ فهناك فريق من المعتزلة يقول بأن المقتول لو لم يُقتل لمات فى وقت قتله بأجله ، ولقد قال بهذا العلاف والجبائى ومتأخرو المعتزلة [٣] . ودافع القاضى عبد الجبار عن هذا الرأى وقال بأن المقتول ميت بأجله وأن الزيادة أو النقصان فى الأجل لا تصح ، والقول بإثبات أجلين باطل [٤] .

أما الفريق الآخر من المعتزلة - وهو من متقدميهم - فقد اختلفوا فى أن المقتول مقطوع الأجل ، وإن لم يُقتل لبقى إلى وقته المقدَّر ، ومنهم مَن قال بجواز الموت والحياة بتقدير عدم القتل ، ومنهم مَن فصَّل فى ذلك وقال : لو اتفق هلاك عدد كثير بحرق أو غرق أمكن أن يُقال فى بعضهم - من غير يقين - أنه لو قدِّر عدم ذلك السبب لجاز أن يبقى أو أن يموت ، ولا يجوز أن يقال فى الكل إنه لو قُدِّر عدم ذلك السبب فى حقهم لجاز موت الكل من غير سبب إذ هو خرق العادة [٥] .

فهذه بعض النماذج التى توضح لنا مظاهر الخلاف بين أتباع فِرقة المعتزلة ، وهى خلافيات حاول خصومهم إبرازها والتضخيم من شأنها ، وذلك فى رأيهم

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ٢ / ٩١

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٩

(٣) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٤٢ ، ١٤٣

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى : ١١ / ١٨ - ٢٥

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، : ١ / ٣٢١

يؤدى إلى خطأ آراء المعتزلة ودليل على سقوط تلك الآراء وتهافتها ، حيث إنها لم تلق اتفاقاً حتى بيت الأتباع .

وإذا كان هذا موقف الخصوم - فكما سبق أن أشرنا - أن المعتزلة أنفسهم لا يعدون تلك الخلافيات ذات شأن كبير ، ولا تتناول أصول مذهبهم ، بل هى أمور ثانوية وفرعية .

ويمكن القول إن الخلافيات لم تنعدم بين أتباع أية فرقة كلامية ، وذلك أمر طبيعى ، لأن العلم ذاته يقوم على العقل ، وتنوع العقول والأفهام أمر متوقع دائماً، فإذا كان هناك اتفاق داخل الفرقة الواحدة على المبادىء ، لكن هذا لا يعنى انفراد بعض أتباعها بأمور أخرى ، لكن هذا الانفراد لا يُخرج أولئك دائماً عن الانتماء لتلك الفرقة ، فهل يخرج بعض الأشاعرة كالباقلانى والاسفراينى والجوينى والرازى ، لمخالفتهم فى بعض الآراء للأشعرى عن مذهب الأشاعرة ؟ وإذا كانت الإجابة بأنهم يظلون أشاعرة ، فإن نفس الإجابة تنطبق على باقى الفرق الكلامية ، لكن مظاهر الخلاف بين أتباع المعتزلة كان أظهر وأوضح ، وذلك لأن نصيب العقل واستقلالية الفكر وحريته أكبر من نصيب أية فِرقة أخرى.

ويمكن القول بأن نظرة بعض المعتزلة لطبيعة الخلاف بينهم - كالقاضى عبد الجبار وقد سبق ذكر رأيه - موقف يقترب من الصواب ، من حيث أن خلافياتهم لم تتناول الأصول ولا تمس المبادىء ، **فهى ليست خلافيات جوهرية - بل إن هذا البحث - فى زعمنا - يهدف إلى تغيير النظرة إلى طبيعة الخلاف بين المتكلمين جميعاً لا بين الفِرقة الواحدة ، على الرغم من كثرة مظاهر الخلاف التى تند عن الحصر عند المتكلمين .**

ولا شك أن تلك المظاهر العديدة للخلاف بين المتكلمين كانت وراء أسباب عديدة ومتنوعة ، ومن الضرورى أن نلقى الضوء على تلك الأسباب ، حتى نتبين حقيقتها وطبيعتها ، وهذا أمر ضرورى لمعرفة حقيقة الخلاف ذاته .

❊ ❊ ❊

الفصل الثالث

أسباب الخــلاف

- الجـــدل .
- الخلاف حول الأدلة النقلية .
- الخــلاف حول التأويل وماَيتعلق به من موضوعات .
- أسباب متنوعة .

تمهيـــد

إن البحث فى أسباب الخلاف بين المتكلمين يُعَد خطوة هامة فى سبيل معرف حقيقة الخلاف بينهم ، إذ أن معرفة الدوافع والأسباب تفيدنا فى معرفة طبيعة ذلك الخلاف .

وإذا كانت مظاهر الخلاف عديدة ولا يمكن حصرها ، فإن أسباب تلك الخلافيات على الرغم من كثرتها إلا أنه يمكن - إلى حد ما - تجميعها ووضع كل مجموعة منها متشابهة تحت مسمى واحد يشملها ، لكننا نبادر بالقول بأن هذا لا يعنى أننا سوف نأتى بكل الأسباب ، بل كل ما نستطيع أن نفعله ، هو أن نأتى بأشهرها وبمعظمها ، وكل ما نقصده أنها قابلة للحصر وليس بوسعنا حصرها بالفعل .

وسوف نقسم هذه الأسباب إلى أسباب منهجية أى خاصة بالمنهج الذى اتبعه المتكلمون ، ويمكن أن نضع تحت هذا العنوان مباحث هى : الجدل والأدلة النقلية والتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، وأيضاً هناك أسباب أخرى متنوعة .

والجدل يمثل السمة العامة لمنهج المتكلمين ، وسوف نعرض لمعناه اللغوى ، ثم الملامح العامة للجدل فى القرآن الكريم ، باعتباره المصدر الأول للمتكلمين ، ثم آداب الجدل ، وبعد ذلك نعرض لاستخدامات المتكلمين للجدل ، وصور الاستدلالات العقلية التى استخدموها ، ليتبين لنا مدى التزامهم بمفهوم الجدل فى القرآن الكريم ومدى التزامهم بآداب الجدل ، والفروق فى ذلك .

وسوف نعرض للأدلة النقلية والاختلاف فى المواقف حولها مما أدى إلى زيادة هوة الخلاف بينهم .

وأيضاً نعرض للتأويل ومعناه اللُّغوى والموقف منه ، وما يتعلق بقضية التأويل من قضايا أخرى ، منها ما يتصل باللغة كمعانى الألفاظ ودلالتها ، ومنها ما يتصل بالمحكم والمتشابه .

ثم نبحث فى الأسباب العامة التى أدت إلى زيادة الخلاف واتساع دائرته .

* * *

أولاً : الجـــدل

يمثل الجدل السمة الرئيسية لمنهج المتكلمين ، ولقد كان لهذا المنهج الجدلى دوره فى اتساع الخلافات بين المتكلمين ، وسوف نعرض بشىء من التفصيل لهذا المنهج الجدلى وصور استدلالاته العقلية . ونقدم لهذا بمعناه اللُّغوى والاصطلاحى ، واستخدامات القرآن الكريم للجدل ، وآداب الجدل .

١ – المعنى اللُّغوى والاصطلاحى :

الأصل اللُّغوى المشتق منه كلمة « الجدل » يشير إلى معنيين ؛ الأول : الفتل والإحكام ، يقال : « جدلت الحبل » – أى أحكمت فتله ، و « جدلت البناء » – أى أحكمته – ويقال : إنه يعنى الإحكام فى اللُّغة ، فكأن كل واحد من الخصمين إذا كان يكشف لصاحبه صحة كلامه بأحكامه وإسقاط كلام صاحبه سميا متجادلين .

والمعنى اللُّغوى الثانى : يعنى الإلقاء والإسقاط على الأرض الصلبة – يقول الجوينى : « وإن قلنا إنه فى اللغة مأخوذ من الضرب بالأرض بالمصارعة ، يقال : جدلته فانجدل وتجدَّل ، إذا ضربته على الجدالة ، وهى الأرض المطمئنة الصلبة » [1] .

والمعنى اللُّغوى بذلك يعنى الخصومة والتنازع والتدافع بين المتجادلين ، ويهدف إلى تحقيق الغلبة وإلحاق الهزيمة للمخالف فى المذهب والرأى .

وقد لا يبعد المعنى الاصطلاحى للجدل عن ذلك المعنى اللُّغوى ، ولقد عرض الجوينى لمعناه فى عُرْفِ علماء الأصول والفروع ، فلقد حدَّه بعضهم بأنه دفع الخصم بحُجَّة أو شُبهة ، ومنهم مَن قال : حدَّه تحقيق الحق وتزهيق الباطل ، وإن كان يبدو فى هذه العبارة معنى طلب الحق وتثبيته ، إلا أنه يمكن القول بأن

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢١ ، د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٧

المقصود بالحق هنا هو ما يختص بوجهة نظر صاحبه ، وعلى هذا يبقى معنى المخاصمة والمنازعة باقياً فى هذا التعريف .

وينتهى الجوينى إلى أن المعنى الصحيح للجدل - فى نظره - أن يقال : إنه إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة ، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة [١] .

ولعل فى تعريف الجرجانى تعبير صريح عن معنى الجدل وطبيعته فيقول : « دفع المرء خصمه عن إفساد قوله ، بحُجَّة أو شُبهة ، أو يقصد به تصحيح كلامه ، وهو الخصومة فى الحقيقة » [٢] .

وهذا يعنى المنازعة والمغالبة للخصم وإلزامه .

* *

٢ - الجدل فى القرآن الكريم :

من الطبيعى أن نجد مادة للجدل وتطبيقاته فى القرآن الكريم ، من حيث إنه يحوى عقيدة جديدة ، وكان لا بد أن تلقى هذه العقيدة وما تتضمنه من أصول وفروع ، بعض الإنكار والجحود من البعض حيث لا عهد لهم بها ، فليس من السهل ترك ما توارثوه عن آبائهم وأسلافهم من عقائد وأفكار ، ولم يكن من السهل عليهم الدخول فى هذا الدين الجديد دفعة واحدة ، بل لقد قاوموه ، وعاندوه وجادلوا النبى عليه السلام الذى ينطق بالقرآن ويجادلهم به ، ومن هنا نجد جدال القرآن لمخالفيه من أصحاب الديانات السابقة على الإسلام وغيرهم من الكفار الذى ينكرونه .

ولقد اتبع القرآن فى جداله لمخالفيه منهجاً للجدل والحوار مع مخالفيه ، نعرض له بإيجاز فيما يلى :

لقد أشار القرآن الكريم إلى أن الجدل طبيعة إنسانية وخاصية من خصائص

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٢٠ ، ٢١

(٢) الجرجانى : التعريفات ، ص ٦٦

الكائن البَشرى الفطرية ، فقال تعالى : ﴿ وَكَانَ الإنسَانُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلاً ﴾ [١] .

ولقد شرح أحد الباحثين ذلك بقوله : « ولقد فُطِر الإنسان على أن يواجه الحياة ، بكل ما فيها من أوضاع وأحداث وأفكار - بعقلية متفتحة قلقة - لا تستقر على حال ، فتراه يفتش عن الشيء وضده، أو عن الحق والباطل ، ليجادل فى هذا ويحاور فى ذلك ، فلا يصل إلى اليقين إلا ليبدأ رحلة شك جديدة ، ولا يشك إلا ليبدأ رحلته الطويلة نحو اليقين .

« وهكذا تتنوع الأفكار والآراء ، وتختلف كل مرحلة من مراحل حياته ، تبعاً للقضايا والمناقشات التى تثور ، والآراء التى تظهر ، مما يجعل قضايا الفكر تتنامى وتتصاعد ، وتتضخم وتخلف وراءها عديداً من الأتباع والأنصار الذين يكوِّنون فى حياة البَشرية دوائر مختلفة تتميز بمميزات فكرية واقتصادية واجتماعية وسياسية .

« وفى ضوء ذلك كله ينشأ الجدل ويتحول إلى أسلوب من أساليب الإقناع تارة، والتبرير أخرى ، أو التلاعب بالألفاظ والتركيز على القوة البيانية التى تتلاعب بالمفاهيم مرة ثالثة - كل ذلك فى محاولات متنوعة ، تستهدف الدخول فى المعركة الفكرية والعقائدية التى تخوضها كل الأطراف لتسجل لنفسها الانتصار، أو تواجه فى موقفها مرارة الهزيمة » [٢] .

والإنسان بذلك يمتاز عن سائر الكائنات بما له من استعدادات ذهنية ، وملكات إدراكية ، ونوازع وميول ذاتية ، جعلته أكثر الكائنات جدلاً .

ولقد عاب القرآن على أولئك الذين يجادلون بغير علم ، فقال تعالى : ﴿ هَا أَنتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ [٣] .

ولقد عاب القرآن على الجدل المنسوب إلى الكفار وعدَّه مذموماً ، والكافر مشتق

---

(١) الكهف : ٥٤

(٢) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٢١ فى شرحه .

(٣) آل عمران : ٦٦

من كلمة الكفر التى تعنى : تغطية الشىء وحجبه عن الأنظار ، وتعنى شرعاً: إنكار الوحدانية ورفض الشريعة وتكذيب النبوة ، مع وجود الأدلة على ذلك وتوفر الآيات الواضحة . . وهذا يعنى أن هذه النسبة تومىء إلى أنه جدال كان القصد منه تغطية الحقيقة ، ويقول الله تعالى فى ذلك : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِى آيَاتِ اللهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (١) ، (٢)

وهذا الجدال المذموم المنسوب إلى الكفار ، هو جدال بالباطل ، ولدحض الحق وتغطيته وطمسه بدل إظهاره – يقول تعالى : ﴿ وَجَادَلُوا بِالبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الحَقَّ ﴾ (٣) .

وهذا الجدال بالباطل لا يعتمد على الحُجَج القاطعة ، ولا دليل يؤيده ، ولا يرتكز على العقل : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِى آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ﴾ (٤) ، (٥) .

وهذا النوع من الجدل مبنى على أسباب غير موضوعية ، كالكبر ، الذى يجعل الإنسان يحس بالغبطة المفرطة ولا يرضى معها بالتنازل عما اتخذ من مواقف ، ويتشبث بالقديم على ما فيه من أخطاء ، ويعرض عن الجديد على ما فيه من صواب وقوة : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِى آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ ﴾ (٦) .

وأيضاً الخصام التشبثى ، فالخصام فطرى فى النفس ، لأنه مظهر من مظاهر الدفاع عن الذات ، وهو بهذا دافع إيجابى حيث إنه يقتضى أن لا يقبل أى جديد طارىء إلا بعد التأمل والتمحيص والتيقن من عدم خطورته ، غير أن الخصام إذا كان تعبيراً عن كبر متولد عن عقدة العظمة ، أو ترجمة لشعور بالنقص حتى لا يظهر ما فى الشخصية من ضعف ، فعندئذ يكون لجاجاً لإظهار الغلبة ، وذريعة

(١) غافر : ٤ — (٢) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٥

(٣) غافر : ٥ — (٤) غافر : ٣٥

(٥) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٧ — (٦) غافر : ٥٦

للإعراض ، والرفض ، وعدم القبول : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ (١) ، (٢) .

وهناك أسباب بيئية كسيطرة العادات والرضوخ لها والاستسلام لها على ما فيها من انحرافات ، ورفض البحث والنظر والتأمل ، ومقاومة كل جديد ، وهكذا يُخضع الإنسان نفسه لجبرية العادة وسلطانها مما يعوقه عن الوصول إلى الحق ، ويُجادل جدال معاندة ومكابرة : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ (٣) .

ولقد نهى القرآن عن الجدل من أجل الجدل ، وأن يتحول الإنسان إلى شخص جدلى ، لا هم له فى المجال الفكرى إلا أن يتغلب على خصمه ، أو أن يشغل وقته فى جدل عقيم لا طائل تحته ، لأن ذلك يساهم فى تشويه الكيان الفكرى للإنسان ، ويجعله يبتعد عن الحق .

ولقد صوَّر القرآن الكريم لنا ذلك كله ، فى أكثر من آية فى نطاق حديثه عن الكافرين الذين انطلقوا بالجدل ، فى طريق إضاعة الفكرة ، وإنكار الحق .. مما يجعلهم ينكرون الحق ، وهم يرونه ، ويهربون من الواقع وهم يعيشون فيه ، فقد حدثنا عن المشركين فى مكة ، عندما استمعوا إلى الآيات القرآنية التى تتحدث عن عيسى ابن مريم عليه السلام كيف كان رد فعلهم على ذلك ، وكيف واجهوه وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ * وَقَالُوا ءَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ، مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ (٤) ، (٥) .

كذلك لم يشجع القرآن على الجدل ، فلقد جادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل ، لكنه كان لا يمد فى حبل الجدل حرصاً على الألفة ، وكثيراً ما تُختم آيات

---

(١) الزخرف : ٥٨ (٢) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٢٠

(٣) الزخرف : ٢٢ (٤) الزخرف : ٥٧ – ٥٩

(٥) د . محمد حسين فضل : الحوار فى القرآن : ١ / ٢٤

الجدال بمثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ * اللهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (٢) . فالقرآن بذلك لم يشجع على الجدل فى العقائد ، بل عرض له للحاجة وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضى فيه (٣) .

ولقد دعى القرآن إلى جدال مخالفيه برفق ، فيقول تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (٤) . ويقول ابن تيمية : إن الإنسان له ثلاثة أحوال : إما أن يعرف الحق ويعمل به ، وإما أن يعرفه ولا يعمل به ، وإما أن يجحده ، فالأول هو الذى يُدْعى بالحكمة ، فإن الحكمة هى العلم بالحق والعمل به ، والثانى يوعظ بالموعظة الحسنة ، فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته ، فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة .

أما الجدل فلا يدعى به ، بل هو من باب دفع المعارضة ، فإذا عارض الحق معارِض جودل بالتى هى أحسن ، وذلك لأن الجدال فيه مدافعة ومغاضبة ، فيحتاج أن يكون بالتى هى أحسن ، حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة (٥) .

وعلى هذا فليس الغرض من الجدل فى القرآن الكريم هو مجرد إفحام الخصم وإلزامه وإبطال أقواله ، بل الأخذ بيد المجادل وإرشاده إلى الحقيقة ، وتوجيه نظره إلى حقائق الأشياء ، وما فى الكون من عبر ودلائل على وجود الله تعالى ووحدانيته ، وأنها الأدلة القوية على وجوده تعالى ووحدانيته والإيمان بكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر ، والآيات فى ذلك تند عن الحصر .

كما أن الجدال بما هو أحسن ، يتيح للإنسان فرصة التأمل والتدبر ، ويجعله بعيداً عن الانفعال مما يحول دون إدراك الحق ، والمعاندة والمكابرة والخصومات .

---

(١) الزمر : ٣ — (٢) الحج : ٦٨ ، ٦٩

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلامية ، ص ١١٥ ، ١١٦

(٤) النحل : ١٢٥ — (٥) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٦٨

والجدال بالتى هى أحسن يعتمد على اللين والمحبة كأساس للصراع الفكرى ، بعيداً عن العنف الذى يعتمد على مواجهة الخصم بأشد الكلمات والأساليب وأقساها ، دون مراعاة لمشاعره وعواطفه ودراسة واقع حياته ، والإحاطة بظروفه من أجل المحافظة على الانسجام معها ، بل الأمر ربما يكون على العكس من ذلك - تحدٍ للمشاعر فى كل المجالات (١) .

ولقد أوضح القرآن قواعد الجدل المفيد الموصل إلى الحق ، والهدف الأساسى من الجدل فى الإسلام هو إظهار الحق ، وليس مغالبة الخصم وإفحامه - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - ولكى يتحقق ذلك الجدل المفيد أوضح القرآن قواعد ذلك الجدل المفيد ، نعرض لها فيما يلى :

الخلو من الأفكار المسبقة لكل من المتجادلين ، فليس هناك رأى وموقف سابق من أى من الطرفين ، بحيث يدافع كل منهما عن رأيه ، مما يجعل كل منهما يرفض مقدماً كل ما يقدمه الآخر من أدلة قد تكون صحيحة ، بل يجب عليهما أن يجعل الشك فى الفكرة موقفاً مشتركاً بين الطرفين ، يوحى لكل منهما بضرورة إعادة النظر فى القضية ومحاولة مواجهتها من جديد .

كما أنه ليس هنا حكم سابق - من أى الطرفين - على خصمه بالهدى أو الضلال ، بل هو الموقف المشترك الذى يريد أن يصل إلى الحقيقة من خلال الجدال الإيجابى الذى يُذعن للحق ، وهذا ما تجسده لنا الآية الكريمة فى قوله تعالى : ﴿ **وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَالٍ مُّبِينٍ** ﴾ (٢) ، (٣) .

وأن يملك كل من الطرفين المتحاورين شخصية مستقلة ، ولا يقع أحدهما تحت تأثير الآخر ، **فتتضاءل بذلك ثقته بنفسه ، ويجعله عرضة لتقبل أفكار الآخر وصدى لها - لذا حاول الرسول من خلال تعاليم القرآن له أن يبين أنه بشر مثلهم**

(١) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن ، : ١ / ٥٢

(٢) سبأ : ٢٤ (٣) د . محمد فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٥٥

لا يملك أية قوة غير عادية فى تكوينه الذاتى ، وأن دوره فى الوحى هو دور الإنسان الذى يريد أن يُبلِّغه للناس بكل وسيلة مقنعة ، دون أن يملك فرضه عليهم ، وأن يستطيعوا أن يفكروا ، وتبقى لهم حرية الفكر : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ، فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً ﴾ [1] ، [2] .

ولا بد من تخلى الطرف الآخر عن التعصب وإذعانه للحق إذا ما تبين ، وإلا انقلب الموقف إلى جدل عقيم لا يُراد منه إلا تسجيل المزيد من مواقف عرض العضلات الكلامية والمزايدات الجدلية التى لا تُقدِّم ولا تُؤخِّر فى الموضوع ، لأن الفكرة قد أُعِدت سَلَفاً بشكل لا مجال للتراجع عنده ، مهما كانت الأدلة المضادة ، ولقد تحدث القرآن عن أولئك الذين لا يريدون أن يؤمنوا أو يقتنعوا وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ، وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِى آذَانِهِمْ وَقْراً ، وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا ، حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْئَوْنَ عَنْهُ ، وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ [3] ، [4] .

ومن مستلزمات الجدل المفيد الهادف ضرورة توضيح المضمون بكلمات محددة الدلالات ، لأن عدم الدقة فى التعبير يؤدى إلى معارك كلامية تستنفد الطاقات وتعمل على التباعد والتخاصم ، لذا لا بد من تحديد مدلولات الكلمات والاتفاق على مضامين محددة ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَن لَّا تَعْبُدُواْ إِلَّا اللهَ ، إِنِّى أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾ [5] .

---

(١) الكهف : ١١٠ (٢) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٣٦

(٣) الأنعام : ٢٥ ، ٢٦

(٤) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٣٦ ، ٣٧

(٥) هود : ٢٥ ، ٢٦

فبداية المجادلة اشتملت على عرض الدعوة عرضاً واضحاً : فيه تحديد لوظيفة الرسالة من حيث كونها إنذاراً وتبليغاً : ﴿ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ (١) .

وفيه بيان لموضوعها ، وبلورة لمضمونها من حيث كونها إفراداً لله بالعبودية والعبادة : ﴿ أَن لا تَعْبُدُواْ إلا الله ﴾ (٢) .

وفيه إعلان عن سبب حرص نوح على دعوة القوم ، وهى مقتضى النذارة التى افتتح كلامه بها : ﴿ إِنِّى أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾ (٣) ، (٤) .

وأيضاً لا بد لكل من طرفى الجدال من التعرف إلى الفكرة التى ينطلقان فى طريق إثباتها ونفيها ، لأن الجهل بها وبتفاصيلها ، يحول الحوار إلى أسلوب من أساليب الشتائم والمهاترات ، ويغطى بذلك موقف الضعف والعجز عن الدفاع الصحيح لفكرته ، بينما تجعل المعرفة كُلاً منهما واعياً لما يطرح من فكر ولما يستقبل من فكر ، مما يجعله كيف يبدأ الجدال ، وكيف يخوض فيه وكيف ينتهى منه ، فى وضوح الرؤية وهدوء الفكر وقوة الحجة ووداعة الكلمة ، ولقد أعطانا القرآن الكريم بعض النماذج البَشرية التى وقفت ضد الرسالة والرسول ، من دون أن يكون لها إحاطة ومعرفة فيما تأخذ وفيما تدع ، كما فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِى آيَاتِ الله بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ، فَاسْتَعِذْ بِالله ، إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (٥) ، (٦) .

ولا بد أن يكون الجدل موضوعياً ، بعيداً عن الأمور الذاتية من عواطف وميول واتجاهات معينة ، لذا فإن من مقتضيات الجدال المفيد هو البُعد عن كل ما لا علاقة له بالموضوع .

ولكى يكون الجدل مفيداً لا بد أن يكون مُؤيَّداً بالدليل ، الذى يراعى فيه طبيعة الموضوع ، فالاستدلال على وجود الله لا يكون إلا بالاعتماد على آثاره فى الكون والدلائل المستمدة من أثر مثله فى الآفاق وفى الأنفس .

---

(١) هود : ٢٥ (٢) هود : ٢٦ (٣) هود : ٢٦

(٤) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن ، ص ٥٣ ، ٥٤

(٥) غافر : ٥٦ (٦) د . محمد حسين فضل الله : الحوار فى القرآن : ١ / ٥٠

ولقد أوجز بعض الباحثين خطوات الجدل المفيد وخصائصه فى القرآن الكريم ، فى أنها متمثلة فى الجدال الذى أجراه موسى مع فرعون ، فقد حدد فيه الخطوات المنهجية لأى جدال مفيد وهى :

(أ) تقديم الموضوع وعرضه عرضاً بيِّناً حتى يكون واضحاً لدى المعروض عليه.

(ب) الإصغاء إلى المدعو والتأمل فى رد فعله إيجاباً أو سلباً والفهم لما يواجه به من أدلة .

(جـ) الرد يكون تبعاً لرد الفعل ، فتارة يكون تفسيراً بما أبين ، وتارة يكون تقديماً لأدلة مؤيدة ، وطوراً يكون نقضاً لشبه بحجج عقلية ظاهرة .

(د) قبول النتائج الصادقة المتأنية من مقدمات صحيحة قبولاً ذهنياً دون إكراه أو إلزام .

(هـ) المعارضة ينبغى أن تكون مسلطة على الموضوع ذاته أو على الأدلة ، أى العمل على إخراج التناقض الكائن فى الموضوع إن وُجِد ، أو على بيان الخلل فى الأدلة إن كان هناك اختلال ، لا على صاحب الموضوع .

(و) السب والشتم والاتهام والإكراه بوسائل مادية ، أسلوب بدائى لا يقره عقل ولا يقبله منطق ولا ترتضيه موضوعية ، وهو إن دل على شىء ، فإنه يدل على أن الموضوع لا يحمل عوامل قوته من ذاته وبالتالى فهو واه ومختل (1) .

وهناك طرق عديدة للجدل فى القرآن الكريم نذكر منها : من طرق الجدل فى القرآن الكريم مجاراة الخصم فيما يقول ، ثم التعقيب عليه بما يبطل مدعاه ، مثل قوله تعالى : ﴿ **قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ، يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ، قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ ، وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ** ﴾ (2) .

---

(1) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٨٩

(2) إبراهيم : ١٠ ، ١١

فالرسل سلَّموا بالمقدمة التى بنى عليها الأقوام رفضهم ، وهى أنهم بشر مثلهم ، لكنهم نقضوا النتيجة بقولهم : ﴿ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ ﴾ (١) . فلا مانع أن يمن الله علينا بالرسالة (٢) .

وأحياناً يرد القرآن الكريم المجادل إلى حقائق بديهية ، فيقرر عن طريق الاستفهام أموراً يُسلِّم بها الخصم وتُسلِّم بها العقول ، كالاستدلال بالخلق على وجود الخالق فى قوله تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (٣) . يقول جبير بن مطعم : لما سمعتُ هذه الآية أحسست بفؤادى قد انصدع ، فإن هذا تقسيم حاصر يقول : أخُلِقوا من غير خالق خلقهم ، فهذا ممتنع فى بدائه العقول ، أم خَلَقوا أنفسهم فهذا أشد امتناعاً ، فعُلِم أن لهم خالقاً خلقهم وهو الله سبحانه ، وقد ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التى استدل بها فطرية بديهية مستقرة فى النفوس ، لا يمكن لأحد إنكارها ، فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدَّعى وجود حادث بدون مُحْدِث أحدثه ، ولا يمكن أن يقول : هذا أحدث نفسه (٤) .

وأحياناً يستخدم القرآن قياس الغائب على الشاهد ، وهو يقوم على النظر فى المشاهد وقياس الغائب عليه ، وتكون النتيجة الوصول إلى المطلوب ، فمن أدلة القرآن على إثبات المعاد ، يستدل على ذلك بخلق السموات والأرض ، فإن خلقهما أعظم من إعادة الإنسان ، يقول تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِىَ الْمَوتَى ، بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (٥) .

ويستدل على إمكان الإعادة بخلق النبات كما فى قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِ ، حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ

(١) إبراهيم : ١١
(٢) الإمام محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص ٧٣
(٣) الطور : ٣٥
(٤) السيوطى : صون المنطق ، ص ٣١٠
(٥) الأحقاف : ٣٣

فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ، كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (١) ، (٢) . ويُلاحَظ هنا أن الاستدلال بأشياء حسية فى الشاهد على أشياء حسية فى الغائب .

وأحياناً يستخدم القرآن الاستدلال بالتعريف ، وهو أن يأخذ من ماهية موضوع القول دليل الدعوى ، وذلك بأن يتخذ المجادل من حقيقة الأصنام ، دليلاً على أنها لا تصلح أن تكون معبوداً ، أو أن يتخذ من بيان صفات الله ، دليلاً على أن يكون الله وحده المستحق للعبادة .

وهذا النوع من الاستدلال موجود بكثرة فى القرآن . . نذكر على سبيل المثال ما استخدمه إبراهيم عليه السلام لإثبات أن الأصنام لا تستحق العبادة .

فهو يقول لأبيه : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِى عَنكَ شَيْئاً ﴾ (٣) .

ويقول لأبيه وقومه : ﴿ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِى أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴾ (٤) ، ﴿ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لا يَنفَعُكُمْ شَيْئاً وَلا يَضُرُّكُمْ ﴾ (٥) ، ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴾ (٦) .

أى : هذه الجمادات لا تستحق العبادة ، فإن ما لا يسمع شيئاً من المسموعات ، ولا يبصر شيئاً من المبصرات ، ولا يجلب نفعاً ، ولا يدفع ضرراً لا يستحق العبادة (٧) .

وإبراهيم عليه السلام قد اتخذ من ماهية الأصنام ومن التعريف بحقيقتها دليلاً ، أو أدلة على عدم امتلاكها مؤهلات الألوهية وعدم استحقاقها العبادة .

---

(١) الأعراف : ٥٧

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣١٨ حيث أورد طرق القرآن فى إثبات المعاد .

(٣) مريم : ٤٢ (٤) الأنبياء : ٥٢

(٥) الأنبياء : ٦٦ (٦) الشعراء : ٧٢ ، ٧٣

(٧) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ١٦٩ - ١٧٢

واستخدم القرآن الاستدلال بالمقابلة ، وهو عبارة عن مقارنة بين قضيتين ، أو موازنة بين شيئين لمعرفة أيهما المؤثر فى الآخر ، إذا كان الأمر متعلق بالمحتاج والمحتاج إليه أو أيهما على حق إذا كان الموضوع يرتبط بتحديد موقع كل منهما من حيث قُربه أو بُعده من الخطأ والصواب .

من ذلك بعد عرض نِعَم الله على الناس ، فى مقام تعداد ما يوجد من دلائل كونية على وجود الله تعالى وقدرته ، يُعقِّب على ذلك بقوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَا يَخْلُقُ ﴾ (١) . فهذه الآية تقيم مقابلة بين الله الذى خلق كل ما له تأثير مباشر على حياة الناس ومنافعهم ، وبين ما اعتقد المشركون أن له تأثيراً فى إحداث أشياء أو فى دفع أشياء يُتوقع منها شر ، وجلب ما يُرجى من خير (٢) .

وأحياناً يضرب القرآن الأمثال للناس ليتفكروا ويستنبطوا ما يُصرِّح به المثل أو يشير إليه وما يُستفاد منه ، فيقول تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (٣) ، ويقول : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٤) .

وفائدة الأمثال أنها تُبرز المعقول فى صورة المحسوس الذى يلمسه الناس ، فيتقبله العقل ، فالمعقول يستقر فى الذهن ، إذا صيغ فى صورة حسية قريبة الفهم ، فهى تكشف عن الحقائق وتعرض الغائب فى معرض الحاضر (٥) .

وأحياناً يسوق القرآن القصص ، وهى أخبار الأمم الماضية ودعوة الرسل إليهم ، ولقد اشتمل القرآن على كثير من وقائع الماضى ، وأخباره فى ذلك حقيقية وواقعية ، يقول تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ﴾ (٦) . والهدف من إيراد تلك االقصص هو العظة والاعتبار بتلك الأحداث الماضية ، يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِى الْأَلْبَابِ ﴾ (٧) .

---

(١) النحل : ١٧
(٢) د . محمد التومى : الجدل فى القرآن الكريم ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥
(٣) الزمر : ٢٧ (٤) الحشر : ٢١
(٥) مناع القطان : مباحث فى علوم القرآن ، ص ٢٥٠ - ٢٥٨
(٦) آل عمران : ٦٢ (٧) يوسف : ١١١

ولم يستخدم القرآن فى الجدل صياغة منطقية معينة فى ترتيب المقدمات والنتائج من الاستدلال بالكلى على الجزئى فى قياس الشمول ، أو الاستدلال بأحد الجزأين على الآخر كما فى قياس التمثيل ، أو الاستدلال بالجزء على الكلى فى قياس الاستقراء .

هذه الصياغات الفنية يعسر على العامة فهمها وإدراكها ، والقرآن قد نزل مخاطباً وهادياً للعامة والخاصة على السواء ، لذا جاء خطابه وافياً للعامة والخاصة « يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير ، ويراه العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم لا يلتوى على أفهامهم ، فهو كلام واحد يجىء من الحقيقة البرهانية الصارمة بما يرضى الفلاسفة المتعمقين ، ومن المتعة الوجدانية بما يرضى الشعراء المرحين ؛ وهو خطاب للعقل والقلب بلسان واحد ، ومزج للحق والجمال » (١) .

ولقد حاول الغزالى أن يستخرج من القرآن الكريم صور الأقيسة العقلية ، ويطلق عليها اسم « الموازين » ، وذلك فى كتابه « القسطاس المستقيم » وقد سماها : ميزان التعادل الأكبر ، وميزان التعادل الأوسط ، وميزان التعادل الأصغر ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند .

ولقد عارض ابن تيمية هذه المحاولة والمنطق الأرسطى ، وقال بأن الناس يستدلون بالأدلة على المدلولات ، وإن لم يملكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ، وذكر قصور تلك الطرق المنطقية فى الوصول إلى المعرفة الصحيحة فى العلم الإلهى ، وحاول أن يذكر الأقيسة العقلية البرهانية فى القرآن الكريم ، وأنها محصورة فى نوعين : هما الاستدلال بالآيات على الله تعالى ، وقياس الأولى (٢) .

ولقد تأثر المتكلمون بالجدل القرآنى ، فالقضية الأساسية التى يدور حولها مبحث علم الكلام هى قضية التوحيد ، بل إن أحد مسمياته يحمل هذا الاسم ، ولقد اهتم القرآن الكريم بذلك وقدَّم الأدلة على ذلك ، واعتمد المتكلمون على هذه

---

(١) د . محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٢) ابن تيمية : نصيحة أهل الإيمان ، مختصر السيوطى فى « صون المنطق » ص ٢٣٤ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، والرد على المنطقيين ، ص ١٥٠ - ١٥٤

الأدلة ، ولقد أشار إلى ذلك الرازى فقال : « وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل والذب عنها ، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها » (١) .

ولقد حاول الأشعرى أن يبرهن بأن الكلام فى أصل التوحيد مأخوذ من كتاب الله ، وهو قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (٢) . وهذه الآية هى أساس دليل التمانع عند المتكلمين ، وكذلك القول فى سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل ، إنما هو مأخوذ من القرآن ، وكذلك القول فى جواز البعث .

ويحاول الأشعرى أن يبين أن مباحث المتكلمين ومصطلحاتهم التى تقوم على الحجج العقلية وعلى القياس لها أصل فى القرآن ، ويضرب لذلك أمثلة تؤكد ذلك وتوضحه ، وعلى سبيل المثال ففى استحالة الشبه لله تعالى نجد قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (٣) . وهذا أصل نفى الجسمية وأن الجسم له نهاية ، وأيضاً فى قوله تعالى : ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ ﴾ (٤) . إشارة إلى الجزء الذى لا ينقسم ، إذ محال إحصاء ما لا نهاية له ، ومحال أن يكون الشىء الواحد ينقسم ، لأن هذا يوجب أن يكون شيئين (٥) .

ولقد ذكر الصنعانى « أن مَن نظر فى القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد ، بل القرآن العظيم هو الذى تعلم منه المتكلمون » (٦) .

والمتأمل لأدلة المتكلمين يجد أنها فى معظمها - خاصة أوائل المتكلمين - تعتمد على الواقع التجريبى والانتقال من المحسوس إلى اللامحسوس ، وهو نفس المنهج الذى اتبعه القرآن ، ولقد اعتمدوا فى أدلتهم وبراهينهم على ما فى القرآن من أدلة وبراهين .

---

(١) نقلاً عن كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلامية ، ص ٢٦٤ ، ٢٦٥

(٢) الأنبياء : ٢٢ (٣) الشورى : ١١ (٤) يس : ١٢

(٥) الأشعرى : رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام ، منشورة مع كتابه « اللمع » .

(٦) محمد إبراهيم الصنعانى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، ص ١٧

ولكن إلى أى مدى كان التزام المتكلمين بمنهج الجدل فى القرآن الكريم وتطبيقاته ؟ وهل ساد بينهم المعنى الصحيح الذى وضعه القرآن وهو الجدل المفيد الموصل إلى الحق ؟ وهل بعدوا عن ما نبه إليه القرآن وحذَّر منه وهو الجدل المذموم ؟ كل هذه الأسئلة تتضح الإجابة عنها عندما نعرض لموقف المتكلمين من الجدل وكيف استخدموه ، وكذلك عرض أسباب الخلاف الأخرى ، وقبل أن نعرض لذلك ، نعرض لآداب الجدل ليتبين لنا أيضاً مدى مراعاتهم له ، وسيتضح الفرق بين الموقفين عند النظرة الأولى لموقف كل منهما مما لا نحتاج معه إلى الحديث بالتفصيل عن ذلك بل سوف نكتفى فى آخر الفصل بمجرد الإشارة .

* *

٣ - آداب الجدل :

لقد مرَّ بنا عند الحديث عن الجدل فى القرآن الكريم بعض الإشارات إلى آداب الجدل ، وضرورة توافر تلك الآداب حتى يكون الجدل موضوعياً وجدلاً مفيداً .

ولقد اهتم بعض المتكلمين ببيان آداب الجدل وأفردوا لها مبحثاً خاصاً فى كتاباتهم ، أو وردت فى ثنايا كتاباتهم وردودهم ، ممن كان له اهتمام بهذه المسألة الجوينى الذى أفرد باباً خاصاً فى كتابه « الكافية فى الجدل » عن الحديث عن آداب الجدل ، وكذلك اهتم ابن حزم بذلك فى كتبه « الإحكام فى أصول الأحكام » ، «التقريب لحد المنطق » ، « رسالة التلخيص » .

وتهدف هذه الآداب إلى تخلص المجادل من الأمور الذاتية ، وأن يتسم الجدل بالموضوعية ، وأن يهدف إلى الوصول إلى الحق ، وأن يكون جدلاً مفيداً ، وأن يتخلص من عيوب الجدل .

ونعرض بإيجاز إلى هذه الآداب معتمدين على ما ذكره الجوينى فى الكافية :

١ - خلوص النية فى الجدل ، وأن يبذل المجادل قدر طاقته فى البيان والكشف عن تحقيق الحق وتمحيق الباطل ، وأن يكون قصده بذلك التقرب إلى الله ، ولا يقصد المباهاة ، وطلب الجاه ، والرياء .

٢ - أن لا يكون قصده غلبة الخصم وقهره وإفحامه ، فإن ذلك - فيما يذكر الجوينى - « دأب الأنعام الفحولة : كالكباش والديكة » .

٣ - أن يقصد الانقياد إلى الحق ، فإن وجد الحق مع خصمه سلَّم له [١] . أى غايته هو أن ينشد الحقيقة وأن يجد فى البحث عنها ، وأن يُسلِّم بها أنَّى وجدها ، ولا يضيره أن يكون الحق مع خصمه ، لأن هدفه هو الوصول إلى الحق .

٤ - عدم الإسهاب والجدال بالباطل [٢] . والإسهاب يعنى التفصيل والتفريع وتضيع معه الحقائق الهامة ، علاوة على ذلك فإن السامع يمل ذلك التفصيل .

والجدال بالباطل لا يوصل إلى الحقيقة ، ويعنى الانسياق وراء معنى الجدل المذموم ، الذى يرمى إلى غلبة الخصم ، ولتحقيق هذه الغلبة يستخدم الباطل ، ويمنع من الوصول إلى الحق ، فى حين أن الجدال بالحق وقصد الوصول إليه يجعل المجادل يُسلِّم بالحق ولو كان مع خصمه .

٥ - عدم الإسراع فى مكالمة مَن يستشعر فى نفسه منه البغض .

٦ - عدم الالتفات إلى الحاضرين ومناصرة الحق تقرباً إلى الله . وهذا يعين على تقوية الذهن ، وتصفية الفهم ، وإمداد الخاطر ، والكشف عن الحق .

٧ - التحذير من الدفاع عن المذهب ونُصرة الدين فى مجال الخوف لأن المجادل عندئذ يكون مشغولاً بحراسة نفسه عن حراسة المذهب [٣] .

٨ - يُقدِّم الجوينى بعض النصائح الخاصة بالمجالس التى يُعقد فيها الجدل ، فيوصى بتجنب مجلس لا يسوى بين الخصوم فى الإقبال والاستماع وإنزال كل منزلته ورتبته .

كذلك توقِّى الكلام فى مجلس صدر هيبته تقطع خاطر المجادل وقريحته ، فلن تجتمع الهيبة وصحة القريحة فى قلبه .

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٢٩ ، وابن حزم : التقريب ، ص ١٩٣
(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٠
(٣) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٠

وأيضاً توقَّ مجالس القصد منها التلهى لا تمييز الحق عن الباطل ، وتبين الحق ومعرفته [1] .

٩ - عدم استصغار مَن تناظره والاستهزاء به - كائناً ما كان - خصمك ، وأن لا تُناظر مَن هو غير أهل لأن تناظره .

١٠ - المحافظة على قدرك وقدر خصمك ، فتميز بين النظير وبين المسترشد وبين الأستاذ ، لتناظر كُلا على حقه وتحفظ كُلا على رتبته ، فلا تناظر النظير مناظرة المبتدىء والمسترشد ولا تناظر أستاذك مناظرة الأكفاء والنظراء [2] .

١١ - ضبط الانفعال عند المناقشة ، بحيث تكون أنت وخصمك أبعد عن دواعى الغضب - وذلك الجو الانفعالى أثناء المجادلة يبعدها عن الوصول إلى الحق ، وأن تكون موضوعية ، بل يغلب عليها الحماس والاندفاع مما يؤدى إلى المخاصمة والتنازع .

١٢ - عدم مناظرة المتعنت [3] ، وذلك لأنه لا يُسلِّم بالحق إذا ظهر فى أدلة خصمه ، بل يعاند ويكابر ويغالط ، لأنه يرمى إلى الغلبة فقط لا إلى السعى إلى الحق وإدراكه والتسليم به إذا تبين .

١٣ - أن يُمكِّن الخصم من إيراد جميع ما يريده [4] ، فلا يقاطعه فى الحديث ويعطيه الفرصة لسماعه واستيعاب كلامه ، ليرد عليه بالأدلة .

١٤ - لا تُقدِّم إلا الأدلة القوية التى تستدل بها ، ولا يغرنَّك ضعف السائل .

١٥ - عليك بمراعاة كلام الخصم ، وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء ، وأن ترتب مقدماتك .

١٦ - أن لا تُلزم خصمك ما لا تتحققه لازماً ، أى يكون الإلزام بحق .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣١
(٢) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣١
(٣) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٢
(٤) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٣

١٧ - لا تُقَصِّر فى تنبيه الخصم وإعلامه ما ترى من مناقضاته فى كلامه .

١٨ - لا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل .

١٩ - لا تُقدِّم من الجواب ما لم يورد عليك سؤاله .

٢٠ - أحسن شىء فى الجدال ، المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل (١) .

* *

٤ - الجدل عند المتكلمين من أسباب خلافياتهم :

لقد كان الجدل عند المتكلمين سبباً فى تعميق هوة الخلاف بينهم ، ومن هذه الزاوية سوف يكون بحثنا عن « الجدل » ، أى أننا سوف نهتم بذلك الجانب السلبى للجدل ، لكن ليس معنى ذلك أنه خالى تماماً من الجانب الإيجابى ، فإذا كان الجانب السلبى يمثل الجدل المذموم ، فإن الجانب الإيجابى يمثل الجدل المحمود، وإننا فى هذا المبحث غرضنا أن نبين كيف كان الجدل سبباً فى حدوث الخلاف بين المتكلمين بل وأسهم فى تعميق تلك الخلافيات ، لذا لن نعرض للجدل كمنهج للمتكلمين وإن كنا سوف نذكر بعض صور الاستدلالات عندهم ، وإنما نعرض لها من زاوية معينة وهى كيف استخدمها المتكلمون واختلافهم فى تلك الاستخدامات ، فاستخدمها كل فريق بما يوافق مذهبه .

ولقد تعَّرض علم الكلام ذاته وطريقة المتكلمين الجدلية للكثير من المعارضة ، ولقد أفرد السيوطى كتاباً لذلك أسماه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » وأورد فيه معارضة الأئمة الأربعة لعلم الكلام لأن أسلوبه خارج عن الكتاب والسُّنَّة كالمنطق ، وقام بتلخيص عدة كتب صُنِّفت من أجل تحريم علم الكلام ، وعِلَّة تحريمه هى التكلف والجدال وهما داء الأمم السالفة ولم يأتيا بخير قط ، وأورد الكثير من الآيات والمأثورات التى تؤيد ذلك .

---

(١) الجوينى : الكافية فى الجدل ، ص ٥٣٤ - ٥٣٩

وكذلك تعرَّض المنهج الجدلى عند المتكلمين للمعارضة والنقد من جانب الفلاسفة أمثال الفارابى وابن رشد .

ولقد أشار أبو حنيفة - فى علَّة نهيه عن الاشتغال بعلم الكلام - إلى دور الجدل فى المنازعة والمخاصمة ، فيذكر فى إجابته عن سؤال ابنه له عن سبب نهيه عن الاشتغال بعلم الكلام ، فقال له ابنه حماد : رأيتك وأنت تتكلم ، فما بالك تنهانى ؟! فقال له : « يا بنى ؛ كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه ، وأنتم اليوم تتكلمون وكل واحد يريد أن يزل صاحبه ، ومَن أراد أن يزل صاحبه فكأنه أراد أن يكفر ، ومَن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه » [1] .

ولقد ذكر الفارابى عند تعرضه لمهمة علم الكلام ، وطرق المتكلمين فى تحقيق هذه المهمة ، أنهم أخذوا طرقاً عدة ، تقوم على المغالطة والكذب وتهدف إلى مجرد غلبة الخصم ، وتبين الغاية من الجدل إفحام الخصم ، فالصنف الرابع والخامس من المتكلمين (كما يصنفهم الفارابى) يرون أن أقوالهم ليس فيها كفاية التصديق ، ولا تكفى لإسكات الخصم فيلجأون إلى إسكاته بكل الطرق ، وهذا يعنى أن أقوالهم ليست صحيحة فى ذاتها ، وأيضاً يمكن القول بأن غاية الجدل ليست الوصول إلى الحقيقة ، بل هو مجرد إفحام الخصم .

بل إنهم فى سبيل إفحام الخصم لا يبالون باستعمال الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ويبررون ذلك ، لأن مَن خالفهم ، إما أن يكون عدواً فيجوز استعمال الكذب والمغالطة فى دفعه وغلبته - كما فى الجهاد والحرب - وإما أن يكون ليس عدواً ، ولكنه جهل حظ نفسه من هذه الملَّة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل بالنساء والصبيان [2] .

ولقد عدَّ ابن رشد المنهج الجدلى عند المتكلمين مفسداً للقريحة ، فذكر فى نقده

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة : ٢ / ١٣٥ ، ١٥٤

(٢) الفارابى : إحصاء العلوم ، ص ١٣٢ - ١٣٨

لبعض أهل زمانه من المتكلمين الذين يقفون فى نظره موقفاً متناقضاً فى مسألة أفعال الخالق وأفعال المخلوقات فيقول : « ولذلك ما نرى أن الصناعة التى تُنسب إلى هؤلاء تبطل قرائح كثيرة من القرائح المعدة لقبول الحق » (١) . فهو إنما يقصد بالقريحة قوة إدراكية طبيعية قادرة على إدراك الحق فى العقائد لولا أن المتكلمين يعكرون صفو هذه القريحة بجدالهم الذى لا يهدى إلى اليقين .

ويرى ابن رشد أن علماء الكلام يستخدمون القياس الجدلى الذى يقوم على مقدمات مشهورة ، وهى قضايا يُحكم بها لاعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشرائع والآداب .

ويرى ابن رشد أن علماء الكلام أهل جدل لا برهان ، وذلك لأنهم آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة ، ومهمتهم هى الدفاع عن تلك الآراء ونصرتها ، سواء تم لهم هذا عن طريق الأقاويل السوفسطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية ، بحيث صارت هذه الأقاويل عند مَن نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها (٢) .

ومنهج المتكلمين - فى رأى ابن رشد - لا يوصل إلى المعرفة اليقينية ، بل هو يصلح لمجرد الإقناع ، فهو معرفة إقناعية وليست برهانية (٣) .

ولا شك أن المنهج الجدلى الذى يقوم على الإقناع ولا يؤدى إلى الوصول إلى الحقيقة ، يساعد على زيادة الخلاف بين أصحابه ، حيث إن كل واحد يهتم فقط بإقناع الآخر بصحة رأيه ، وأن كل واحد من المتجادلين يتمسك برأيه وليس لديه استعداد للتخلى عنه ، وذلك كله يزيد من حدة الخلاف ، لأنه يختلط بأمور ذاتية يحرص عليها كل مجادل .

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - طبعة موريس يونج ص ٤٠٧ ، نقلاً عن كتاب محمود يعقوبى : ابن تيمية والمنطق الأرسطى .

(٢) د . عاطف العراقى : المنهج النقدى عند ابن رشد ، ص ٥٢

(٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٥٦ ، وأيضاً : فصل المقال ، ص ٣١

وتلك نماذج من الاعتراضات على المنهج الجدلى عند المتكلمين ، وهى تقوم على أن طبيعة ذلك المنهج الجدلى تهدف إلى إفحام الخصم وإسكاته بكل الطرق ، ولا شك أن ذلك يزيد من هوة الخلاف بينهم ، ومهما يكن من شأن تلك الاعتراضات ونصيبها من الصحة والخطأ ومدى انطباقها على الجدل بصفة عامة ، أى المحمود منه والمذموم ، فمما لا شك فيه أنه كان لطريقة الجدل دور واضح وسبب مباشر فى الخلاف بين المتكلمين .

وعندما نستعرض بعض الصور الاستدلالية العقلية عندهم سوف نجد ذلك واضحاً ، وأن هدف الجدل الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإسكاته جعلهم يختلفون حول هذه الاستدلالات وتطبيقها بما يخدم آراء كل فريق ويساعده على الانتصار على خصمه .

ومن أشهر صور تلك الاستدلالات هو قياس الغائب على الشاهد ، وهو القياس التمثيلى ، وهو ما يسميه المتكلمون : رد الغائب إلى الشاهد ، ومعناه أن يوجد حكم جزئى معيَّن واحد ، وينتقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه [١] .

وهذا القياس وُجِد فى أصول الفقه أولاً لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من مصادرها المعتبرة ، لكنه انتقل إلى ميدان علم الكلام ليكون طريقاً لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بناء على وجود نظائر لها فى الواقع المشاهَد ، ويُصرِّح المتكلمون أنفسهم بأنهم قد استعاروا هذه الصيغة من صيغ الاستدلال من إخوانهم الفقهاء [٢] .

ودلالة الشاهد على مثله فى الغائب تستلزم شرط المساواة بين كيفية وصف الشاهد والغائب .

وكما يدل الشاهد على مثله فى الغائب ، فهو يدل أيضاً على خلافه فى الغائب ، بل ذهب بعض المتكلمين إلى أن دلالته على الخلاف أوضح من دلالته على المثل ، فالعالَم حادث ويدل على مُحْدِث وهو خلافه ، ولا يدل على كيفية وماهية المُحْدِث [٣] .

---

(١) الغزالى : معيار العلم ، ص ١٦٥

(٢) د . حسن محمود الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص ١٧٥

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٨ ، ٢٩

ولقد وضع المتكلمون طرقاً لاستخدام قياس الغائب على الشاهد ، ولقد اختلفت تلك الطرق من فِرقة إلى أخرى ، وهذا الاختلاف فى الطرق أدى إلى الاختلاف فى التطبيق ، وكان سبباً فى زيادة الخلاف بين المتكلمين ، ونعرض لما ذكره القاضى عبد الجبار عن المعتزلة والشروط التى وضعوها ، وما ذكره الشهرستانى عن الأشاعرة على سبيل المثال :

يذكر القاضى عبد الجبار رأى أبو هاشم فى أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب من وجهين ؛ أحدهما : الاشتراك فى الدلالة ، والثانى : الاشتراك فى العِلّة - وزاد القاضى : الاشتراك فيما يجْرى مجرى العِلّة ، وإما أن لا تكون هناك عِلّة ولا ما يجرى مجراها لكن بتعلق الحكم فى الشاهد بأمر ثم يوجد فى الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر .

ولقد ضرب القاضى عبد الجبار أمثلة لاستخدام تلك الأوجه الأربعة ، فالأول : وهو الاشتراك فى الدلالة ، هو الدلالة على صفاته تعالى ، لأنه إنما يجب كونه قادراً هو ثبوت صحة الفعل منه ، فثبوت صحة الفعل دلالة على كونه قادر ، وأكثر مسائل التوحيد تجرى على هذا الحد .

والثانى : وهو الاشتراك فى العِلّه ، فكثير من مسائل العدل مبنية على ذلك ، وذلك مثل القول بأنه لا يجوز أن يكون الله فاعلاً للقبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه ، وبرده إلى الشاهد ، تبين أن العِلّة فى أن أحدنا لا يختار القبيح حاصلة فيه تعالى ، وتبين أن الغائب كالشاهد فى ذلك .

ويُفرّق القاضى عبد الجبار بين الوجهين - الاشتراك فى الدلالة والاشتراك فى العلّة - بأنه فى الوجه الأول أن الدلالة واحدة فى الشاهد والغائب ، لأنك تستدل فى كلا الموضعين على كونه قادراً بصحة الفعل ، فيكون الحكم فى الموضعين معروفاً بدلالة .

أما الثانى . . فالحكم يُعرف فى الشاهد بضرورة ، ويحتاج إلى الدلالة على التعليل ، ثم يرد الغائب إليه للمشاركة فى العِلّة ، وما عُرِف الحكم فى الغائب

إلا بهذا التعليل وبطريقة الرد ، وهذا يشير إلى أن الاشتراك فى الدلالة أوضح وأيسر من الاشتراك فى العِلَّة التى تحتاج إلى الدلالة على التعليل ، **فهى عملية مُركَّبة ، وسوف ترى عند عرض رأى الأشاعرة اعتراض المعتزلة على طريقة الأشاعرة فى تطبيقهم شرط العِلَّة .**

أما الثالث : وهو ما يجرى مجرى العِلَّة ، فهو أن تعرف أن يكون أحدنا مريداً حكيماً ، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا ، ثم عند معرفتك بحكمها ، ومعرفتك بثبوت هذا الحكم فى الغائب ، أثبت الصفة فى الغائب ، وهذا يختلف عن الوجهين السابقين فى أنه لم يسلك طريقة التعليل ، وأيضاً اختلاف معرفة الصفة فى الشاهد عن الغائب ، فقد عُرِفت فى الشاهد ضرورة وفى الغائب بدلالة .

أما الرابع : وهو ما لا يكون هناك عِلَّة أو ما يجرى مجراها ، فهو ما نقوله فى حُسن تكليف مَن يُعلم من حاله أنه لا يقبل أن يُقال : قد ثبت فى الشاهد العلم والظن يستويان فى كل ما طريق حُسنه المنافع ودفع المضار ، بل إذا حسن مع الظن ، والعلم أقوى منه ، فيجب أن يحسن مع العلم ، وليس فى هذا النوع عِلَّة تجمع بين الشاهد والغائب [1] .

ويبدو فى شروط القاضى عبد الجبار لدلالة الشاهد على الغائب المساواة بين الشاهد والغائب خاصة فى شرط الاشتراك فى العِلَّة ، فإذا اتحدت شروط العِلَّة فى الشاهد والغائب أمكن الحكم بالمساواة بينهما ، ولقد نبَّه أيضاً إلى شرط العِلَّة كأساس للمساواة بين الشاهد والغائب ، وليس مجرد الاشتراك فى الصفة ، فيقول فى موضع آخر : **إنه ليس كل صفة يستحقها الواحد منا لمعنى أو لوجه آخر يستحقها القديم على ذلك الحد ، وإنما يجب بالاشتراك فى الصفة الاشتراك فيما أثر فى تلك الصفة عند أمور ثلاثة ، الأول : أن تكون حقيقة الصفة هى العِلَّة ،** والثانى : أن تكون مجرد الصفة تقتضى العِلَّة ،والثالث : أن ما دل على الصفة دل على العِلَّة ، وهذا يعنى مغايرة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين ، فالله

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ١ / ١٦٧ - ١٦٩

تعالى قادر لكنه ليس كالقادرين ، فصفة القُدرة عند الله تعالى ليست من جنس القُدرة عند العبد ، لكن العِلّة فى كون أحدنا قادر هى نفس العِلّة فى كونه تعالى قادر [١] .

ولعل استخدام الاشتراك فى العِلّة فى إثبات أصل العدل عند المعتزلة يُفسِّر لنا قياسهم الفعل الإلهى على الفعل الإنسانى ، وقولهم بوجوب رعاية الحكمة وغير ذلك على أساس قولهم فى الاشتراك فى العِلّة بين الشاهد والغائب ، وهو ما عارضه الأشاعرة إذ نفوا قياس الفعل الإلهى على الفعل الإنسانى وما يترتب على ذلك .

وننتقل إلى رأى الأشاعرة كما وضَّحه الشهرستانى فى حديثه عن منهج الأشاعرة فى إثبات العلم بالصفات الأزلية ، وكيفية رد الغائب إلى الشاهد ، فيقول : « قالت الصفاتية : ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهى : العِلّة والشرط والدليل والحد » [٢] .

ويشرح هذه الشروط فيقول : « أما العِلّة فنقول : قد ثبت كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم ، والعِلّة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر ، فلو جاز تقدير العالِم عالماً دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، فاقتضى الوصف الصفة ، كاقتضاء الصفة الوصف ، فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها ، وكذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له » [٣] . وعلى هذا فالأشاعرة يقولون بإثبات الصفات ، فالله عالِم وله علم ، وقادر وله قدرة ، وهذا ما ينفيه المعتزلة .

ولقد اعترض المعتزلة على قول الأشاعرة فى الجمع بالعِلّة ، فقالوا : إن تعليل الأحكام بالعلل نوع من الاحتياج إلى العلل ، وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الحكم ممكناً ، أى جائز الوجود وجائز العدم ، فيعلل الحكم بجوازه فى الشاهد ،

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ١ / ١٨٧

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢ (٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢

وكون البارى تعالى عالِماً واجب ، وهو يتعالى عن الاحتياج إلى التعليل فلا يُعلل الحكم بوجوبه فى الغائب ، أليس كل حكم واجب فى الشاهد غير معلل أصلاً مثل تحيز الجوهر وقبوله العرض ، ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه إلى المحل .

ويرد عليهم الشهرستانى مبيناً حقيقة موقف الأشاعرة ، فإنهم لا يعنون بالتعليل الإيجاد والإبداع ، حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ويمنعه الوجوب والاستغناء ، ولكنهم يعنون به الاقتضاء العقلى والتلازم الحقيقى ، بشرط أن يكون أحدهما ملتزماً والآخر ملزماً ، والوجوب والجواز لا أثر لهما فى منع الاقتضاء والتلازم ، فلا يمتنع عقلاً تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز [١] .

وواضح من موقف المعتزلة شروطهم التى سبق ذكرها فى اتحاد حكم العِلَّة فى الشاهد والغائب ، فلا يكون حكم العِلَّة فى الشاهد الجواز وتكون فى الغائب الوجوب ، وخلاصة الموقفين : أن المعتزلة تنظر إلى المسألة نظرة « أنطولوجية » – أى من حيث الوجود المتحقق الفعلى ، والأشاعرة تنظر إلى المسألة نظرة « أبستمولوجية » – أى من حيث الوجود الذهنى العقلى .

أما الجمع بالشرط ، فلقد مثَّلوا له بأن العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذلك غائباً ، وبيان ذلك أنه يجب طرد الشرط شاهداً وغائباً ، فإن كون العالِم عالماً لَّما كان مشروطاً بكونه حياً فى الشاهد وجب طرده فى الغائب [٢] .

أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القُدرة والإرادة والعلم شاهداً ، فيجب طرْد ذلك غائباً ، وتفسير هذا أنه يجب طرد الدليل شاهداً وغائباً ، فإن كون التخصيص والإحكام دليلاً على القدرة فى الشاهد وجب طرده فى الغائب [٣] .

أما الجمع بالحد والحقيقة فمثَّلوا له بحد العالِم فى الشاهد أنه ذو العلم والقادر

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٣ ، ١٨٤

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٨٦

(٣) د . على سامى النشار : مناهج البحث عند المسلمين ، ص ١٠٤

ذو القدرة والمريد ذو الإرادة ، فيجب طرد ذلك فى الغائب ، والحقيقة لا تختلف شاهداً أو غائباً (١) .

ولقد أدى الاختلاف فى شروط وقواعد رد الغائب إلى الشاهد بين المعتزلة والأشاعرة إلى الاختلاف فى مواقفهم ، ولقد أشرنا إلى نماذج من ذلك فى مجالى الصفات الإلهية والعدل الإلهى ، من خلال عرض تلك الشروط .

ولقد تعرَّض هذا القياس للكثير من الاعتراضات خاصة من متأخرى المتكلمين وغيرهم (٢) .

ومما استخدمه المتكلمون فى جدالهم : قياس الإحراج ، ويقوم هذا القياس « على أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه » (٣) . ولقد استخدموه لإفحام الخصم وإبطال حُجَّته ، سواء فى مناظراتهم مع الفِرق غير الإسلامية أم فيما بينهم ، فاستخدمته كل فرقة لإحراج وإبطال حُجَّة مخالفيها ، وهذا القياس يلائم طبيعة المنهج الجدلى عند المتكلمين ، الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإبطال حُجَّته بكل الطرق .

ومما استخدمه المتكلمون : الإلزام ، وهو إلزام الناس لوازم أقوالهم ، وإضافتها لهم إضافة أقوالهم أنفسهم ، ولقد اختلفت المواقف من الإلزام ، فهل يصح أن نجعل لازم المذهب مذهب ، أم أن لازم المذهب ليس بمذهب ، ولقد قال ابن تيمية فى أحد فتاويه : إن اللازم نوعان : لازم قوله الحق ، فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه فإن لازم الحق حق ، ويجوز أن يضاف إليه ، وأنه إذا عُرِض على صاحبه يقره ولا يعارضه ويعترف به ، أما الثانى : لازم قوله ليس بحق ، فهذا لا يجب التزامه ، إذ أكثر ما فيه أنه تناقض ، ولا يرضى عنه قائله إذا عُرِض عليه ، فما كان من اللوازم يُرضى القائل بعد وضوحه فهو قوله ، وما لا يرضاه

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام ، ص ١٩٠

(٢) انظر على سبيل المثال : ابن تيمية : درء التعارض بين العقل والنقل : ١ / ٢٩ ، والإيجى : المواقف ، ص ٣٧

(٣) د . ذكى نجيب محمود : المنطق الوضعى : ١ / ٣٦

فليس قوله وإن كان متناقضاً ، وهو الفرق بين اللازم الذى يجب التزامه مع الملزوم واللازم الذى يجب ترك الملزوم للزومه ، وهذا متوجه فى اللوازم التى لم يصرح **هو بعدم لزومها ، فأما إذا نفى هو اللازم ، لم يجز أن يضاف إليه اللازم بحال** [1] .

وهذا يعنى أن الذى يضاف إلى المرء ما قاله ، أما تقويل الإنسان ما لم يقله وإلزامه إياه ، وأخذ نتائج عنه ، فهذا ما لا يدل عليه منقول ولا يؤيده معقول .

ولقد أساء المتكلمون استخدام الإلزام ، وأصبحت كل فرقة تُلزِم مخالفها نتائج أقوالهم وهم لم يقولوا بها ، ولعل طبيعة المنهج الجدلى التى ترمى إلى إفحام الخصم بكل الطرق مشروعة أم غير مشروعة أحياناً ، هى التى ساعدت على ذيوع الإلزام بينهم ، ومن أشهر هذه الإلزامات - على سبيل المثال - إلزام الماتريدية والأشاعرة للمعتزلة بالقول بقِدَم العالَم لقولهم بشيئية المعدوم ، والمعتزلة هم أول مَن قاوم القائلين بقِدَم العالَم ، وقالوا بحدوثه ودورهم فى ذلك معروف ، بل إن أدلتهم على ذلك قد استفاد منها خصومهم الذين اتهموهم ، ونضالهم فى التوحيد والتنزيه وأنه لا قديم مع الله معروف ومشهور ، لذا فالإلزام يُبعد منهج المتكلمين عن الموضوعية أحياناً ، ويزيد من هوة الخلاف بينهم ، وهو من أسباب تعميق تلك الخلافات واتساعها .

ولقد استخدم المتكلمون صيغاً جدلية فى مجادلاتهم ومناظراتهم ، تتيح للمتكلم استقصاء كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها ويرد عليها ، فلا يدع لخصمه حُجَّة أو دليلاً يستند عليه ، وهذه الصيغة هى : « فإن قال .... **قيل له ....»؛وهذه الصيغة كثيراً ما نجدها فى مناقشة كل متكلم لخصمه، والأمثلة عليها عديدة** [2] .

ولقد استخدم المتكلمون فى مجادلاتهم قياس الخلف وهو عبارة عن قول يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه ، ولقد اعتمد عليه المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، وهو يعتمد على أسلوب القسمة بأن يردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما ، فى

---

(١) نقلاً عن كتاب : الجهمية والمعتزلة - للقاسمى ص ٣٤ - ٣٦

(٢) د . إبراهيم مدكور : المنهج الأرسطى فى العلوم الفقهية والكلامية ، ص ٣٥

نظر المستدل ، فإذا بطل أحدهما وهو ما يدَّعيه الخصم ثبتت دعواه هو بدون دليل آخر ، بدليل على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

ولقد اتسع مفهوم هذا القياس عند المتكلمين ، فلم يعد يعنى بإثبات الشيء عن طريق إبطال نقيضه ، بل اعتنى بالهدم، ومحاولة كل متكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأى الخصم من لوازم فاسدة ، حتى ليرمى البعض منهم خصومه بالكفر أو ما هو قريب منه بسبب ما يلزم عن أقواله من نتائج لم يقصد إليها ، وربما لم يخطر بباله الالتزام بها ، وهذا مما يساعد على زيادة الفُرْقة والاختلاف [٢] .

وبعد .. فتلك بعض النماذج التى أوردناها من صور الاستدلالات العقلية والتى تبين أن المنهج الجدلى عند المتكلمين يرمى فى معظم مراميه وأهدافه إلى إفحام الخصم وإسكاته ، ولقد ساعدت صور الاستدلالات التى استخدموها على تحقيق ذلك مما زاد الخلاف بينهم ، ومما بَعُد به عن المنهج الجدلى فى القرآن وكذلك آداب الجدل ، وسوف نعرض مزيداً من ذلك عند عرض بقية أسباب الخلاف .

* * *

---

(١) د . حسن محمود الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص ١٩٦ - ١٩٨ ، وانظر الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٩ وما بعدها (المنهج الثالث من مناهج الأدلة التى اعتمد عليها الغزالى فى هذا الكتاب) .

ثانياً : الخلاف حول الأدلة النقلية

الدليل النقلى هو الذى يكون من جهة النبى ﷺ أو من جهة غيره ، وهو فى عُرف المتكلمين : الكتاب والسُّنَّة والإجماع (١) .

والكتاب . . هو القرآن المنزَّل على النبى عليه السلام والمنقول إلينا تواتراً ، وهو يُعَد الأصل فى الأدلة عند المتكلمين ، فالمعتزلة وهم أشد المتكلمين انتصاراً للعقل واعتداداً به ، وكثيراً ما اتُهموا بتقديم العقل وإهمال النص ، يذكر القاضى عبد الجبار رأيهم فى ذلك موضحاً أن تقديم العقل فى الترتيب إنما هو لأنه سبيل معرفة أن الكتاب حُجَّة ، لكن ذلك لا يعنى أن الكتاب هو الأصل فيقول : « إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما فى العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام ، وبالفعل يميز بين أحكام الأفعال ، وبين أحكام الفاعلين ، ولولاه لما عرفنا مَن يُؤاخَذ بما يتركه أو بما يأتيه ، ومَن يُحمد ومَن يُذَم ، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له ، ومتى عرفنا بالعقل إلهاً منفرداً بالإلهية ، وعرفناه حكيماً ، يُعلم فى كتابه أنه دلالة » (٢) .

ويبدو من هذا أن العقل له تُرتيب أسبقية لا ترتيب أفضلية ، وذلك حتى يتفادوا فكرة الدور ، فجعلوا العقل أصل الشرع بمعنى أنه طريق إثبات الشرع ، وذلك لأن القرآن - وهو قمة الدليل السمعى - لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق فى أخباره ، وأنه تعالى لا يُجرى المعجزة على أيدى الكاذبين ، وطريقة معرفة ذلك هو العقل ، ولو استدللنا على الأصول الاعتقادية بالنص الذى يتوقف إثباته وكونه حُجَّة على ثبوتها لكان ذلك دوراً (٣) .

---

(١) الآمدى : إبكار الأفكار ، ص ٢٦٢

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١٣٩

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ، و المغنى : ١٥ / ٢٦ - ٢٩

وبالنسبة للأشاعرة فقد أخذوا بالكتاب ، ولقد مرَّ موقفهم بمراحل مختلفة ، إذ حاول الأوائل منهم أن يحتفظوا بالتوازن بين العقل والنقل ، ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل ، حين تسربت فكرة « الدور » منذ الجوينى ومَن جاءوا بعده وبلغت ذروتها عند الرازى (١) .

وخلاصة القول : إن الكتاب هو أصل من أصول الأدلة عند المتكلمين على الرغم من فكرة الدور التى ظهرت عند المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة ، لكن الخلاف وقع بينهم حول المحكم والمتشابه ، وألفاظ العموم والخصوص ، والتأويل ، مما أدى إلى اختلاف المواقف ، وأخذ كل فريق بما يوافق رأيه ، فيدَّعى على غيره أنه وقع فى المتشابه ، وأن هذا اللفظ عام وليس خاص ، أو يؤوِّل الآيات مما يؤيد رأيه ، وسوف نعرض بشىء من التفصيل لهذه الموضوعات عند الحديث عن التأويل وما يتعلق به من مسائل ، ونكتفى بالقول أن الخلاف حول هذه الموضوعات أدى إلى اتساع هوة الخلاف بين المتكلمين ، وساعد على تعميق الخلاف بينهم .

والسُّنَّة - فى اللغة - عبارة عن الطريقة ، فسُنَّة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه، والإكثار منه ، وفى الشرع تُطلق على كل ما نُقِل عن النبى ﷺ من أقوال وأفعال وتقارير (٢) .

ولقد اختلفت المواقف بإزاء السُّنَّة ، فلقد اتُهم المعتزلة بتجاهل الحديث ، ويدافع القاضى عبد الجبار عن موقف المعتزلة ويؤكد تمسكهم بالسُّنَّة ، فيقول فى كتابه « فضل الاعتزل » : « ليعرف مَن قرأ كتابنا أن التمسك بالسُّنَّة طريقتنا » (٣) .

والمعتزلة قد اهتموا بالتأمل والتدبر فى الحديث ، والاهتمام بالدراية أكثر من

---

(١) انظر كتابنا : الفِرق الكلامية ، ص ٤١ - ٤٦ ، لمعرفة تفصيل اليقين فى الأدلة العقلية والنقلية عند المعتزلة والأشاعرة والماتريدية .

(٢) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام : ١ / ١٢٧

(٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ١٥٦ - وفى مواضع أخرى من الكتاب .

الرواية ، وبنقد المتن أكثر من نقد الإسناد ، وردوا الأحاديث التى قال بها خصومهم كالمجسِّمة والمشبِّهة والحشوية ، والذين يقولون بقِدَم القرآن ، والقائلين بالجبر ، أى خصومهم فى المذهب ، فردُّوا تلك الأحاديث التى تنطوى على التشبيه ، والتى تؤيد الجبر ، وأحاديث الإرجاء والشفاعة لأهل الكبائر ، وأحاديث تبدو معارضة للعقل (١) .

ولم يقبل المعتزلة إلا المتواتر والمشهور من الأخبار ، وذكر أبو الهذيل أن المتواتر حُجَّة ، أما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم (٢) . وينسب البغدادى إلى النظام أنه رفض حجية المتواتر مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى (٣) .

ويدافع القاضى عبد الجبار عن رأى النظام ، فيذكر أن النظام قد جعل السبب شرطاً لاقتران الخبر بوقوع العلم ، فيجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارنه سبب ، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب (٤) .

وهذا يبين رأى المعتزلة فى ضرورة تحرى الدقة فى قبول الأخبار ، وهذا جعلهم يردون الأحاديث التى تخالف العقل فى رأيهم ، ويقول بها الخصوم ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك .

وبالنسبة للأشاعرة فإنهم يأخذون بالمتواتر من الأخبار وذلك « لأن العادة لم تجر باجتماع مثل عدد أهل التواتر على نقل كذب عن مشاهدة ، ولا على كتمان ما هم به عالمون » (٥) . وهؤلاء الرواة تتوافر فيهم شروط خلاصتها الضبط والعدل ، وأن تتوافر فيهم كل الصفات العقلية والأخلاقية .

أما خبر الواحد الذى يرويه الواحد أو الاثنان ، فإنه لا يوجب العلم ويوجب

---

(١) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ٢٤٧ - ٢٥٠
(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٢٥
(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢
(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى ، : ١٥ / ٣١٢ (٥) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٨٢

العمل ، ويرى الرازى أن التمسك بأخبار الآحاد فى معرفة الله غير جائز ، وذلك لأنها مظنونة ، ورواية الصحابة لها لا تفيد القطع ، كذلك وضع الأحاديث ، وتخريج الأحاديث بأقل العلل ، وأن الرواة قد سمعوا الأحاديث عن النبى عليه السلام ولم يكتبوها ، ورووها بعد مدة ، مما يجعلهم عُرضة للنسيان (١) .

ولقد كان لتقسيم الأحاديث إلى متواتر وآحاد واختلاف المواقف بإزائها ، أثر فى الخلاف حول الأخذ بالسُّنَّة وحول المسائل الكلامية ، حيث إن كل فريق يورد من الأحاديث ما يؤيد وجهة نظره ، أو يرد الأحاديث التى أوردها خصمه ويقول بأنها آحاد لا يؤخذ بها فى مجال العقيدة ، أو يؤوِّلها - والأمثلة على ذلك كثيرة تند عن الحصر .

وعلى سبيل المثال . . فلقد أورد الأشاعرة أحاديث تثبت الرؤية ، أى رؤية الله تعالى فى الآخرة ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون » (٢) . لكن المعتزلة يقولون إن المراد بقوله : « ترون ربكم » أى تعلمون ربكم ، لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة (٣) .

والأحاديث التى أوردها الأشاعرة عدَّها المعتزلة أحاديث آحاد ، وشككوا فى رواتها ، وأوردوا أحاديث أخرى تنفيها .

وبالنسبة للإجماع والذى هو اتفاق المجتهدين من أُمَّة محمد ﷺ فى عصر من العصور بعد وفاته عليه السلام على أمر من الأمور وهو حُجَّة (٤) .

وقد يكتنف الإجماع بعض الصعوبات التى تجعل وقوعه أمراً صعباً ، حيث إنه يتطلب استقراءً تاماً فهو يشمل كل المجتهدين (٥) . والمجتهدون لا بد من توافر

---

(١) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٦٨ وما بعدها .
(٢) الرازى : معالم أصول الدين ، ص ٦١ - ٦٤
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٤ / ٣٢١
(٤) ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل ، ص ٣٧ وما بعدها .
(٥) الشوكانى : إرشاد الفحول ، ص ٧١

شروط تتحقق فيهم ، وهى بالإجمال أن يكونوا من ذوى الفطنة والذكاء ، والنظر السديد ، وأن يكونوا متبحرين فى الأصول وقواعد الشرع واللغة ، وأيضاً يكونوا من ذوى الورع والأخلاق الفاضلة (١) .

وإذا كان الاستدلال بالإجماع فى الأمور العملية أظهر وأبين ، إلا أن ذلك لا يعنى انعدامه فى الأمور الاعتقادية وإن ندر استخدامه .

وبالنسبة لموقف المعتزلة من الإجماع ، فلقد رد النظام حُجَّة الإجماع وقال بجواز أن تجتمع الأُمَّة فى كل عصر وفى جميع العصور على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال (٢) .

لكن يبدو بعض التغيير فى موقف المعتزلة بعد ذلك فى الأخذ بالإجماع ، فيذكر القاضى عبد الجبار أن أنواع الأدلة أربعة هى : العقل والكتاب والسُّـنَّة والإجماع ، واشترط القاضى عبد الجبار فى كون الإجماع حُجَّة أن يكون مستنداً إلى الكتاب والسُّـنَّة فيقول القاضى : « اعلم أن الإجماع فى كونه حُجَّة فرع على الكتاب والسُّـنَّة » (٣) .

ويلخص أحد الباحثين موقف المعتزلة من الإجماع فى أنهم لا يعتبرون الإجماع دليلاً يقوم على كثرة العدد ، وإنما يكون كذلك عندما يقوم على الحق بغض النظر عن القِلَّة والكثرة التى لا تؤثر فى كون الدليل صحيحاً أم فاسداً ، لأن الكثير قد يقع منهم الخطأ ، ومن القليل الصواب ، والمحق قد يكون واحداً ، والمبطل قد يكثر جمعه (٤) .

وبالنسبة لموقف الأشاعرة من الإجماع فلقد عدُّوه حُجَّة شرعية يجب العمل به على كل مسلم (٥) .

---

(١) الجوينى : البرهان ، ص ٨٥ (٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣
(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ، و المغنى : ١٧ / ٢١٦
(٤) عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة - رسالة ماجستير ، ص ١٦٢ - ١٦٦
(٥) الآمدى : إبكار الأفكار ، ص ٢٨٦

وبالنسبة للماتريدية فقد قالوا إن الإجماع حُجَّة مستشهدين بقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (١) ، ففى الآية دلالة على أن الإجماع حُجَّة ، لأنه أمر بالكون مع الصادقين فى دين الله ، فلو لم يلزمهم قبول قولهم لم يكن للأمر بالكون معهم حُجَّة (٢) .

ولقد كان للاختلاف فى الموقف من الإجماع أثر فى الخلاف فى المواقف الكلامية ، فعلى سبيل المثال نذكر أن من ضمن ما استشهد به الماتريدى على شمول الإرادة الإلهية قول المسلمين المتوارث : « ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن » من غير معارضة بينهم ، وكذلك تعارفهم فى الوعد إذا حذروا الخلف ، وفى اليمين إذا خافوا الحنث بقولهم : « إن شاء الله » ، وكذلك الدعاء باليُسر والخير ، ولعل اطمئنان القلب بتلك الحقيقة - وهى مشيئة الله ، وكذلك يعظم القول فى القلوب بمشيئة إبليس ، فلا يقال : ما شاء إبليس كان وما لم يشأ لم يكن ، فهذا يثبت أن حقائق الأشياء بمشيئة الله ، واستحسان إضافتها إلى الله واستقباح إضافتها إلى إبليس وغيره (٣) .

والماتريدى هنا يلجأ إلى الإجماع والعُرف لتأكيد إرادة الله المطلقة الشاملة لكل شىء ، ولقد خالف المعتزلة الإجماع فى ذلك وقالوا : إن الإجماع فى هذه المسألة ليس ممكناً لأنه لا بد أن يستند الإجماع إلى الكتاب والسُّنَّة ، وكلاهما يُثبت عدل الله وحكمته وأنه لا يفعل القبيح ، وأن معناها : ما شاء الله من فعل نفسه كان وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن (٤) .

وبعد .. فهذه بعض نماذج أوردناها للخلاف حول الأدلة النقلية ، واختلاف المواقف حول هذا الدليل ومدى حجيته ، وكيف استخدمه كل فريق بما يوافق مذهبه ، ولقد انعكس ذلك على زيادة الخلاف بين المتكلمين ، وكان سبباً من أسباب الخلاف بينهم .

* * *

---

(١) التوبة : ١١٩ (٢) الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة ، : ١ / ٧٨٥

(٣) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٩١

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦٩ - ٤٧٥

ثالثاً : الخلاف حول التأويل
وما يتعلق به من موضوعات

يمثل التأويل سبباً هاماً من أسباب الخلاف بين المتكلمين ، وتحتل قضيته أهمية خاصة بينهم ، وذلك لطبيعة التأويل ذاتها حيث إنها تعتمد على العقل ، والعقول متفاوتة والأفهام متنوعة ، وهذا يعنى كثرة التأويلات واختلافها وتنوعها .

ومن ناحية أخرى ترجع إلى المؤوِّل نفسه ، إذ يُؤوِّل بما يوافق رأيه ويناصره ، ويُبطل رأى خصمه .

ويمثل التأويل أهمية خاصة حيث إنه يتعلق بألفاظ الكتاب والسُّنَّة ، وهما المصدران الرئيسيان للدين .

وعلى هذا فقد وُضعت قواعد وضوابط للتأويل ، ولم يُترك الباب مفتوحاً ، فيقوم به مَن هو ليس أهلاً له ، أو يتناول موضوعات لا تحتمل التأويل .

ويتعلق التأويل بالمحكم والمتشابه ، إذ المحكم لا يتطرق إليه التأويل ، والمتشابه هو الذى يحتمل التأويل ، ولقد كان هناك خلاف فى التأويل وفقاً للخلاف حول المحكم والمتشابه .

وأيضاً يتعلق التأويل بألفاظ اللغة ودلالتها من حيث العموم والخصوص ، والمجمَل والمفسَّر ، وغير ذلك مما كان له أثره فى الاختلاف فى التأويل ، وفقاً للاختلاف فى دلالات الألفاظ .

وسوف نعرض لهذه القضية – وهى التأويل وما يتعلق به من موضوعات – على سبيل الجملة لا التفصيل ، مهتمين بصفة خاصة بأثر ذلك الخلاف على الخلافيات الكلامية ، وكيف كان سبباً فى تلك الخلافيات ، ونورد أمثلة على ذلك – وهذا هو الذى يهمنا فى بحثنا – لا أن نعرض لقضية التأويل وما يتعلق بها فى ذاتها ، ونبدأ بالتعريف بالتأويل والمحكم والمتشابه والعام والخاص ، ثم الموقف من التأويل ، ثم أمثلة تطبيقية للخلاف فى التأويل .

المعنى اللُّغوى للتأويل يعنى الترجيع ، وآل بمعنى : رجع ، فالتأويل بمعناه اللُّغوى يعنى الرجوع والعودة (١) .

وهناك معان اصطلاحية للتأويل ، فاستخدمه كثير من المتأخرين من المتكلمين فى الفقه وأصوله بمعنى : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وأيضاً بمعنى الحقيقة التى يُؤوَّل إليها الكلام (٢) .

ويُعرِّف الجوينى التأويل بأنه : رد الظاهر إلى ما إليه مآله فى دعوى المؤوِّل (٣) ، ومعنى هذا إعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد ، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لا بد من قرائن وأسباب تدعو إليه وتعضده (٤) .

وأيضاً لا يخرج التأويل عن معانى اللُّغة وأن لا يكون ملغزاً أو مبهماً ، ويؤكد الجوينى ذلك فيذكر ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللُّغة ومراعاة أساليب البلاغة ، فيقول : إنما يسوغ فى التأويلات ما يسوغه الفصحاء ، ويرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ (٥) .

ومن أهم دوافع التأويل هو احتواء القرآن الكريم على الآيات المحكمة والمتشابهة ، لذا علينا أن نعرض لمعانيهما .

لقد اختُلِف فى معنى المحكم والمتشابه وما هى الآيات المحكمة وما هى المتشابهة ، ونذكر تعريفين لهما أحدهما للقاضى عبد الجبار - من المعتزلة - فيقول : « المحكم ما أحكم المراد بظاهره ، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج فى ذلك إلى قرينة ، والقرينة إما عقلية أو سمعية ، والسمعية إما أن تكون فى هذه الآية - إما فى أولها أو آخرها - أو فى آية أخرى من هذه

---

(١) مختار الصحاح ، ص ٣٣ ، القاموس المحيط : ٣ / ٣٤١

(٢) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٣٧ (٣) الجوينى : البرهان ، ص ٥١١

(٤) الجوينى : البرهان ، ص ٥١٦ (٥) الجوينى : البرهان ، ص ٥١٦ - ٥٢٧

السورة أو من سورة أخرى ، أو فى سُنَّة رسول الله ﷺ ، من قول أو فعل ، أو فى إجماع الأُمَّة ، فهذه حال القرنية التى نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم » [١] .

ويُعرِّف الرازى – من الأشاعرة – المحكم والمتشابه وفقاً لتقسيم اللفظ ، إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مجملاً إو مؤوَّلاً ، فالنص والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح إلا أن النص راجح مانع من النقيض ، والظاهر راجح غير مانع من النقيض ، فالنص والظاهر يشتركان فى حصول الترجيح ، فهذا القدر هو المسمى بالمحكم .

وأما المجمل والمؤوَّل . . فهما يشتركان فى أن دلالة اللفظ غير راجحة ، إلا أن المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين ، والمؤول فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك ، وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه ، وهو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فيه [٢] .

لكن ما هى الآيات المحكمة والآيات المتشابهة ؟

لقد اختُلِف فى ذلك فقال البعض : إن المحكمة هى آيات القرآن كلها ، والمتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل : المحكم هو الناسخ والمتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل : المتشابه أمر الساعة ووقت وقوعها وما عداه محكم ، وقيل : إن ما سوى آيات الأحكام والقصص متشابه [٣] .

ولقد حاول ابن خلدون الرد على هذه الاختلافات وحصر الآيات المتشابهة فى الصفات الخبرية ، فقال : « إنه لم يبق من المتشابه إلا الصفات التى وصف الله بها نفسه فى كتابه وعلى لسان نبيه مما يوهم ظاهره نقصاً أو تعجيزاً ، كالاستواء والنزول والمجىء والوجه واليدين والعينين التى هى من صفات المحدثات » [٤] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠٠ ، ٦٠١

(٢) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٧٩ ، ١٨٠

(٣) الجوينى : البرهان ، ص ٣٢٣ – ٣٢٥

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٣٣

ولقد اختلف المتكلمون فى كون الآية محكمة أو متشابهة ،وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدَّعى أن الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة ، فالمعتزلى يقول إن قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [1] محكمة ، وقوله : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [2] متشابهة ، والسُّنِّى يقلب القضية [3] ، وسوف نورد أمثلة لذلك .

ويتعلق التأويل بدلالات الألفاظ وتقسيمها إلى عام وخاص ونص وظاهر ومجمل ومفسَّر ومؤوَّل وغير ذلك ، وسنكتفى فقط بالإشارة إلى اللفظ العام والخاص كمثال على ذلك فقط ، لأن غرضنا هو أن نبين كيف كان التقسيم سبباً لزيادة الخلاف بين المتكلمين ، وسنورد أمثلة على ذلك .

واللفظ العام هو الذى وُضِع لمعنى واحد على سبيل الشمول والاستغراق لجميع أفراده من غير حصر فى عدد معيَّن ، ولقد ذكر الأصوليون الألفاظ التى تدل عليه مثل لفظ : « كل » ولفظ : « جميع » ، والجمع المعرَّف بـ « أل » الجنسية التى تفيد الاستغراق ، وأسماء الشرط والأسماء الموصوله وأسماء الاستفهام [4] .

واللفظ الخاص هو ما ليس بعام ويُطلق باعتبارين ، الأول : وهو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه ، والثانى : ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحدَّه أنه اللفظ الذى يقال على مدلوله ، وعلى غير مدلوله ، لفظ آخر من جهة واحدة ، كلفظ الإنسان فإنه خاص ، ويقال على مدلوله ، وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة [5] .

ولقد اختلفت المواقف بالنسبة لصرف الألفاظ إلى العام أو الخاص بين المتكلمين ،

---

(١) الكهف : ٢٩ — (٢) الإنسان : ٣٠ ، والتكوير : ٢٩

(٣) الرازى : أساس التقديس ، ص ١٨١

(٤) ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل ، ص ٧٤ ، والتلمسانى : مفتاح الوصول ، ص ٦٥

(٥) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام : ٢ / ٥٥

- فكل فريق يصرف اللفظ إلى ما يؤيد موقفه فيقول إنه عام وليس كما يقول الخصم أنه خاص ، وسنورد أمثلة على ذلك فيما بعد .

ولقد اختلفت المواقف بالنسبة للتأويل ، فنجد أن السَلَف - من الصحابة أو التابعين - قد أثبتوا لله تعالى صفات الكمال وفوَّضوا إليه ما يُوهم النقص ، ساكتين عن مدلوله ، فأجروا هذه الآيات على ظاهرها وفوَّضوا إلى الله معرفتها [(١)] .

ومعنى هذا أن موقف السَلَف يمنع التأويل ، أما مَن بعدهم فلقد اختلفت المواقف ، أوجزها الغزالى فى خمسة مواقف نوجزها فيما يلى :

الفرقة الأولى : ترفض التأويل وتُصدِّق بما جاء به النقل جملة وتفصيلاً .

الفرقة الثانية : لم تكترث بالنقل واعتمدت على العقل وتوسَّعت فى التأويل .

الفرقة الثالثة : جعلوا العقل أصلاً وضعفت عنايتهم بالمنقول ، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول كذَّبوا راويه وجحدوه .

الفرقة الرابعة : جعلوا المنقول أصلاً ولم يغوصوا فى المعقول .

الفرقة الخامسة : الفرقة المتوسطة الجامعة بين المعقول والمنقول والجاعلة لكل واحد منهما أصلاً والمنكرة لتعارض العقل والشرع [(٢)] .

ولقد أخذ المتكلمون بالتأويل ، ويقول الرازى : « إن كل الفرق تقر بأنه لا بد من التأويل فى بعض ظواهر القرآن » [(٣)] .

ولقد اختلف المتكلمون فى الأخذ بالتأويل وذلك لموقفهم من استخدام العقل فى النص الدينى وفهمه ، فتوسَّع فيه المعتزلة ، بينما اختلف الموقف - بالنسبة للأشاعرة - بين مؤسس المذهب « أبو حسن الأشعرى » الذى حاول أن يقيم توازناً بين العقل والنقل ورفض تأويلات المعتزلة ، وقال بالتسليم بالصفات دون كيف ، وبين متأخرى الأشاعرة الذين مالوا إلى التأويل ، كذلك أخذ الماتريدية بالتأويل ، والذى يهمنا انعكاس تلك المواقف على استخدامات المتكلمين للتأويل بما يوافق مذاهبهم ، وكان له أثره فى الخلاف بينهم .

---

(١) ابن تيمية : الفتوى الحموية ، ص ١٠٢

(٢) الغزالى : قانون التأويل ، ص ٦ - ٩ ، والاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٧٤ - ٧٦

(٣) الرازى : أساس التقديس ، ص ٧٩

فإذا كان المتكلمون قد استندوا فى أدلتهم على الآيات القرآنية ، وأخذوا بالتأويل، فلقد اختلفوا فى الآيات التى تُؤوَّل والآيات التى لا تُؤوَّل وتُؤخذ على ظاهرها ، بل لقد اختلفوا فى كيفية التأويل للآية الواحدة ، ولقد كان وراء تلك الاختلافات محاولة كل فريق مناصرة رأيه وتأييده استناداً على فهمه للآيات القرآنية ، وسنعرض فيما يلى لبعض نماذج من ذلك :

لقد حاول كل فريق من المتكلمين أن يورد الآيات المؤيِّدة لموقفه وأن يأخذها على أنها آيات محكمة وواضحة وصريحة ، أما الآيات التى تخالف رأيه فهى الآيات المتشابهة والتى تحتمل التأويل ، يتضح ذلك من مواقف المتكلمين ، ونورد مثالاً لذلك :

فالمعتزلة تقول بنسبة الأفعال إلى العباد وأن الله لم يخلق أفعال العباد ، لذا تمسكوا بالآيات القرآنية التى تؤيد ذلك الموقف ، وعلى سبيل المثال تمسكوا بقوله تعالى : ﴿ **كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ** ﴾ (١) ، وقوله : ﴿ **قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ من ربِّكُمْ ، فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِ ، وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا** ﴾ (٢) .

أما الآيات التى تقول بالجبر ، فقد أوَّلها المعتزلة - وفقاً لمذهبهم - فى حرية إرادة الإنسان واختياره ، وأن الله لا يخلق أفعال العباد ، فقوله تعالى : ﴿ **أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** ﴾ (٣) ، المراد به أن الله تعالى أضاف إلى العباد فعل العبادة والنحت ، فقال : ﴿ **أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ** ﴾ وذمَّهم على ذلك ، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن اضافته إليهم وذمهم على ذلك ، ولا يجوز إضافة ذلك إلى الله تعالى ، فإنه تعالى لو قال : « أتعبدون ما تنحتون وأنا الذى خلقت فيكم عبادته ونحته » ، لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته ، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره ، ويجب أن يُحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية ، فيقال : إن المراد بقوله : ﴿ **وَمَا تَعْمَلُونَ** ﴾ ، أى وما تعملون فيه ، وذلك جائز

---

(١) المدثر : ٣٨ (٢) يونس : ١٠٨ (٣) الصافات : ٩٥ ، ٩٦

فى اللّغة كثيراً وفى القرآن ، كقوله تعالى : ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ من مّحَارِيبَ ﴾ (١) فإنه لا تتعلق بهم المحاريب لكونها أجساماً ، والمراد به العمل فى المحاريب ، كذلك الأمر هنا (٢) .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَىْءٍ ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (٣) لا يعنى – فى رأى المعتزلة – أن الله خالق أفعال العباد ، ويقول القاضى عبد الجبار فى تأويل تلك الآية : إن هذا الظاهر متروك بالاتفاق ، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه ، فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية ، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم ، فلا يحسن التعلق بظاهر الآية ، ويقول بتأويلها بما يوافق الدليل العقلى ، فيذكر أن المراد هو أن الله خالق كل شىء – أى معظم الأشياء لا كلها – قال الله تعالى فى قصة بلقيس : ﴿ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ ﴾ (٤) مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء (٥) .

وبالنسبة للأشاعرة فإنهم يتمسكون بالآيات التى تؤيد موقفهم فى إضافة خلق أفعال العباد إلى الله تعالى ، وأن العباد تُنسب إليهم أفعالهم عن طريق الكسب ، فالخلق لله والكسب للعبد ، ويؤوِّلون الآيات التى تضيف الأفعال إلى الإنسان .

ومن تلك الآيات التى تؤيد إضافة أفعال العباد إلى الله تعالى قوله تعالى : ﴿ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٦) ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ وَقَدَّرْنَا فيهَا السَّيْرَ ، سِيرُواْ فيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّاماً آمنِينَ ﴾ (٧) . والتقدير هو خلق الشىء وجعله على مقدار ما وإيقاعه بحسب قصده وإرادته ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ ﴾ (٨) فنفى أن يكون خالقاً غيره (٩) .

---

(١) سبأ : ١٣ (٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٢
(٣) الزمر : ٦٢ (٤) النمل : ٢٣
(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٨٣
(٦) الصافات : ٩٦ (٧) سبأ : ١٨
(٨) فاطر : ٣ (٩) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٠٤ – ٣٠٩

ويؤوِّل الأشاعرة الآيات القرآنية التى احتج بها القائلون بنسبة الأفعال إلى العباد ، ومنها على سبيل المثال ، يذكر الباقلانى أن استدلوا - أى القائلين بنسبة الأفعال للعباد - بقوله تعالى : ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً ﴾ (١) ، فالجواب عنه أنه تعالى عَنىَ : « إنكم تختلقون كذباً » - أى تتخرصون وتكذبون كذباً ، فالخلق يكون بمعنى الكذب والاختلاق ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ ﴾ (٢) ، و ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الأَوَّلِينَ ﴾(٣) يعنون كذبهم ، وقولهم : هذا حديث مختلق، يريدون به هذا المعنى .

وإن استدلوا بقوله تعالى : ﴿ مَا تَرَى فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُت ﴾ (٤) فكيف يجوز أن يكون خالقاً للكفر والقبائح ، وهى أفعال فاسدة متفاوتة ؟ يقال لهم : إن الله تعالى أخبر أنه لا يُرى فى خلق السموات من تفاوت ، لأنه قال : ﴿ خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقاً ﴾ يعنى بعضها فوق بعض ﴿ مَا تَرَى فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُت ﴾ يعنى السموات والأرض ، ثم قال : ﴿ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ﴾ يعنى فى السماء ، ﴿ هَلْ تَرَى مِن فُطُور ﴾ يعنى من صدوع وشقوق ، يريد الإخبار عن إتقان فعلها وعجيب صنعها ، والكفر لا فطور فيه ولا شقوق .

وإن استدلوا بقوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّواْ الْعَمَى عَلَى الْهُدَى ﴾ (٥) . قيل لهم : معنى ذلك أن قوماً من أصحاب ثمود آمنوا فاهتدوا ، ثم ارتدُّوا عن الإيمان وكفروا واستحبوا العمى على الهدى ، ويمكن أن يكون أراد أنه هدى فريقاً من ثمود فاستحب فريق منهم آخر العمى على الهدى ، لأن الله تعالى أخبر أنهم فريقان ، فقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴾ (٦) ، (٧) .

وهكذا نجد كل فريق يستدل بالآيات التى تؤيد وجهة نظره ، ويؤوِّل الآيات التى تخالفه ويحتج بها خصمه .

---

(١) العنكبوت : ١٧ (٢) سورة ص : ٧ (٣) الشعراء : ١٣٧
(٤) الملك : ٣ (٥) فصلت : ١٧ (٦) النمل : ٤٥
(٧) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣١٠ - ٣١٣

ولم يقف الأمر عند هذا الحد فى التأويل ، بل نجد كلاً الفريقين يعطى تأويلاً مختلفاً للآية الواحدة بما يؤيد رأيه - ومثال ذلك اختلافهم فى إثبات رؤية الله تعالى فى الآخرة أو نفيها .

وتمسك الفريقين بآية واحدة يقول المثبتون إنها تعنى الإثبات ، ويقول النافون إنها تعنى النفى ، فقوله تعالى : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾ (١) تعنى عند الأشاعرة إثبات الرؤية ، وذلك لأنهم يُفرِّقون بين الإدراك والرؤية ، فالإدراك يعنى الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الرؤية فلا تعنى الإحاطة بالمحدود ، لذا يجوز أن يُرَى الله ، ولا يجوز أن يُدَرك لتعاليه عن الحد (٢) .

بينما يرى المعتزلة أن هذه الآية تعنى نفى الرؤية ، لأن فيها نفى الإدراك بالأبصار ، وأن الإدراك إذا قُرِن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر ، فكل شىء يوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره بوصف الإنسان بأنه رآه ببصره (٣) .

وهكذا أتاح التأويل العقلى لكل فريق من المتكلمين أن يورد من الآيات القرآنية ما يؤيد وجهة نظره ، ولا يعنى ذلك اختلافاً فى القرآن ذاته ، إنما الخلاف حول فهم النص الدينى .

وعلى الرغم من أن التأويل قد احتل مكاناً بارزاً عند المتكلمين ، إلا أنهم لم يستخدموه استخداماً مطلقاً بل استخدموه استخداماً مقيَّداً ، فالتأويل عندهم لا يتناول القرآن كله ، لأن ذلك يؤدى إلى هدم الدين باسم التأويل .

فهناك الأصول الثابتة التى لا يجوز تطرق التأويل إليها ، وهى : الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر ، لكن التأويل يتناول فهم تلك الأصول وهى الفروع التى تندرج تحتها ، وهذا ما جعلهم يتفقون حول أصول العقيدة .

---

(١) الأنعام : ١٠٣ (٢) الجوينى : الإرشاد ، ص ١٨٢

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى : ٤ / ١٤٤ - ١٦١ ، حيث أورد كثيراً من الحجج ورد على اعتراضات الخصوم ، وهناك آيات كثيرة اختُلف فى تأويلها .

وما يهمنا فى هذا المجال هو القول بأن التأويل ساعد على اتساع شُقَّة الخلاف بين المتكلمين ، من حيث وجد فيه كل فريق ما يؤيد رأيه وما يُبطل به رأى خصمه ، فكان من أهم أسباب الخلاف بينهم .

وبالنسبة للموقف من العام والخاص ، فلقد أجمع المعتزلة على أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ الفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ (١) وقوله : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ ﴾ (٢) - فليس بجائز إلا أن تكون عامة فى جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مستحلِّيهم ومحرِّميهم ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصاً أو مستثنى منه ، والخبر ظاهر الأخبار ، والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصاً وقد جاء مجيئاً عاماً إلا ومع الخبر ما يخصصه أو تكون خصوصية فى العقل ، ولا يجوز أن تأتى الخصوصية بعد الخبر (٣) .

ووفقاً لهذه القواعد لا يُصرف العام إلى الخاص ، ولا يُستثنى منه ، ما لم يكن معه ما يخصصه ، والأخبار التى وردت فى الوعيد وردت بألفاظ العموم ، ولم يرد ما يخصصها أو يستثنى منها .

ولقد أورد القاضى عبد الجبار كثيراً من الآيات التى وردت فى الوعيد وبيَّن أنها عامة ، ونذكر منها استدلاله بقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا ﴾ (٤) - فالله تعالى قد أخبر أن العصاة يُعذَّبون بالنار ويخلدون فيها ، والعاصى اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيَّنه ، ولو أراد بقوله : ﴿ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ﴾ الكافر فقط لكان الفاسق لا يتعدى حدود الله (٥) .

وبالنسبة للأشاعرة فلقد عارضوا هذا الموقف ، وقدَّموا الكثير من الأدلة على أن

---

(١) الانفطار : ١٤
(٢) الزلزلة : ٧ ، ٨
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ١ / ٣٣٦
(٤) النساء : ١٤
(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٥٧

آيات الوعيد تُحمل على الخصوص لا العموم ، ومن هذه الأدلة ما يقوم على قياس الغائب على الشاهد ، ففى الشاهد يستحيل أن يكون من خدم غيره وبلغ جهده دائماً فى رعاية حقه مائة سنة فصاعداً ثم بدرت منه بادرة واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وإن كان الثواب والعقاب متنافين ، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب بأن يسقط ، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ، فإحباط العقاب أحق ، فلقد قال الله تعالى : ﴿ **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ** ﴾ (١) ، (٢) .

والآيات الواردة فى الوعيد فى حق الكافرين أو المستحل للكبيرة ، وليست فى حق المؤمن العاصى غير المستحل لها ، ويستدلون على ذلك بتأويل ابن عباس لقوله تعالى : ﴿ **وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا** ﴾ (٣) . بأن المقصود : مَن يقتل مؤمناً مستحلاً قتله ، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ، أما من يعتقد أن القتل أعظم الكبائر ويغلبه هواه ، فلا يُقدم على الأمر إلا خائفاً وجلاً ، وعلى هذا فالآية تخص الكافر المستحل للكبيرة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى لما ذكر القِصاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود فى النار ، وحيث ذكر الخلود ، لم يتعرض لوجوب القِصاص ، وهذا دليل على أن المقصود بالتوعد بالخلود للكافر المستحل (٤) .

ولقد عقد الباقلانى فصلاً فى كتابه « التمهيد » عن العموم والخصوص فى آيات الوعد والوعيد ، وذكر أن آيات الوعيد يقابلها آيات الوعد ، ولا يمكن أن يناقض القرآن بعضه بعضاً ، وعلى هذا فلا تؤخذ آيات الوعيد على العموم ، بل هى خاصة بالكافر أو المستحل للكبيرة (٥) .

وهكذا أسهم الاختلاف فى العام والخاص فى الخلاف بين المتكلمين ، ولقد

---

(١) هود : ١١٤
(٢) الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٨٦ ، ٣٨٧
(٣) النساء : ٩٣
(٤) الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٨٧
(٥) الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٥٥ - ٣٦٤

أوردنا الخلاف فى العام والخاص على سبيل المثال للخلاف حول دلالة الألفاظ ، فلقد اختلفوا فى الألفاظ من حيث الوضوح والإجمال ، والحقيقة والمجاز ، وغير ذلك من الاختلافات والتى أدَّت إلى الاختلاف فى المواقف نتيجة للاختلاف فى معانى الألفاظ .

ولقد ذكر البطليوسى فى كتابه « التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم » دراسة قيِّمة مستفيضة عن الخلاف حول دلالة الألفاظ ومعانيها اللُّغوية [1] .

* * *

(١) البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، ص ١٢ - ١٦٢

رابعاً : أسباب متنوعة

عرضنا فيما سبق أسباب الخلاف التى ترجع إلى منهج المتكلمين الجدلى وصور استدلالاته العقلية وكذلك الأدلة النقلية ، والتأويل وما يتعلق به من موضوعات ، وهذه أسباب منهجية .

ونعرض لأسباب أخرى متنوعة ترجع إلى عدة أسباب نوجزها فيما يلى :

١ - طبيعة علم الكلام : يقوم هذا العلم على العقل ، وإيراد الأدلة العقلية لإثبات العقائد الإيمانية والدفاع عنها ضد الخصوم ، فهو يقوم على العقل سواء فى دوره الإيجابى لتوضيح العقيدة ، وكذلك فى دوره الدفاعى عن العقيدة ضد الخصوم ، فهو يستخدم الأدلة العقلية فى كلتا الحالتين .

ولا شك أن الطبيعة العقلية لهذا العلم كانت سبباً فى الخلاف بين المشتغلين به ، حيث إن ما هو عقلى يكون عُرضة للخلاف فيه ، فهناك حد أدنى للعقول تتفق فيه ، وهو ما كان فى الأمور الأوَّلية البديهية التى لا خلاف عليها ، أما ما عدا ذلك فيكون الخلاف فيه لتنوع العقول واختلاف مداركها واكتسابها .

٢ - طبيعة البَشر : وهذا العامل يرجع إلى طبيعة البَشر ذاتها الخِلْقية والخُلُقية والعقلية وأنها مختلفة ، فالمتكلمون لا بد أن يكونوا مختلفين لطبيعتهم البَشرية ، فالمتوقع أن يكون هناك خلاف بينهم ، خاصة إذا كانت موضوعات أبحاثهم تسمح بذلك .

٣ - العوامل الذاتية : وهى الميول والعواطف والاتجاهات الفكرية والمذهبية التى لا يتخلص منها الباحث ، وبالنسبة للمتكلم فإنه لا يستطيع أن يتجرد تماماً من هذه العوامل ، إذ أنه صاحب عقيدة يؤمن بها سَلَفاً وله تصوراته وفهمه للقضايا التى تتصل بها ، وكل عمله أنه يحاول أن يجد أدلة عقلية توافق ما ذهب إليه ، ويبطل الأدلة التى تعارض موقفه .

ولا شك أن العامل الذاتى متوافر عند المتكلم مما يتسبب عنه الخلاف فى المواقف ، نتيجة لتدخل ذلك العامل ، كما أن الأمور الذاتية تختلف من متكلم لآخر مما يؤثر فى اختلاف المواقف .

أى أن عدم التخلص من الأمور الذاتية وغياب الموضوعية إلى حد ما يؤثر فى زيادة الخلاف بين المتكلمين .

٤ – الهدف الذى يسعى إليه المتكلم : وهو الأنتصار لرأيه وإبطال دعوى الخصم وإفحامه ،وهذا الهدف يزيد فى الخصومة والتنازع ، ولقد سبق أن أشرنا عند الحديث عن المنهج الجدلى عند المتكلمين إلى عيوب ذلك ، فلو كانت الغاية هى الوصول إلى الحقيقة ، والإذعان للحق والتسليم به ، لقلت المنازعات والخصومات إن لم تختف .

٥ – طبيعة الموضوعات الكلامية : حيث إنها تتناول أصول الدين ، وهى : وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وأفعاله تعالى ، وكذلك الإيمان بالرسل والكتب المنزَّلة عليهم ، والملائكة واليوم الآخر ، وما يتعلق بهذه الموضوعات ، وهى تمثل أصل العقيدة ، مما يكسبها مكانة كبيرة عند المؤمنين بها ، وتنعكس تلك الأهمية على حدة المواقف بإزائها ، وعلى الرغم من أن هناك اتفاق بين المتكلمين – بل المسلمين جميعاً – على أصول العقيدة الثابتة ، والخلاف حول فهم تلك الأصول وكيفية إثباتها ، إلا أن اتصال ذلك بالعقيدة جعل هذه الخلافات ذات طبيعة خاصة ، فأخذ كل فريق يُكفِّر غيره ويتهمه بالخروج عن الدين وعن جماعة المؤمنين ، فلم يعد الخلاف مجرد خلاف فى الرأى يحتمل الصواب أو الخطأ ، بل يتناول أخطر القضايا ، وهى كون الإنسان مؤمناً أو كافراً لمجرد الخلاف فى الرأى وذلك لأنه خلاف يتصل بالعقيدة ، حتى ولو كان اتصالاً غير مباشر .

لذا اقترن الخلاف بين المتكلمين بظاهرة التكفير وأصبحت تهمة يلصقها كل فريق لمخالفه ، فعلى سبيل المثال نجد البغدادى فى كتابه « الفَرْق بين الفِرَق » عند ذكر آراء المعتزلة يُقدِّم لكل رأى بقوله : « ومن إكفارهم قولهم ...... » على الرغم من أن الخلاف حول هذه الآراء لا يستحق التكفير .

ومجمل القول أن اتصال الموضوعات الكلامية بالعقيدة ساهم فى حدة الخلاف واتساعه عند المتكلمين .

٦ - لم يُفرِّق علماء الكلام بين الأصول الثابتة فى العقيدة ، وبين ما هو فهم متغير لهذه الأصول ، فالفهم المتغير والمتنوع لا يوجب إنكاراً للأصول ، وذلك لأن الأصول ثابتة لا تحتمل التغيير ولقد قررها الله تعالى ، ولم يكل الناس فيها إلى عقولهم ، لكن هناك مسائل تتصل بهذه الأصول وفهمها هى التى تكون موطن الخلاف ، ولا يمكن أن تتساوى الخلافات فى هذه المسائل إلى مستوى الأصول ، لذا أخطأ المتكلمون عندما كَفَّر بعضهم بعضاً بخصوص هذه المسائل ، فعلى سبيل المثال : هل يكفر مَن يقول إن الله تعالى عالِم لذاته ، أو يقول عالِم بعلم ؟

وأيضاً عدم التفرقة بين أصول العقيدة وما يتصل بها من مسائل ساعد على تعميق الخلاف بين المتكلمين واتساعه ، إذ أصبحت تلك المسائل مثار خصومة وتباعد فى الآراء التف حولها الناس ، وتكوَّنت المذاهب واتسعت الفُرقة والانقسام بسبب الخلاف حول هذه المسائل .

وقد نجد أحياناً ما يشير إلى عدم تحديد معنى « العقيدة » بدقة ، حتى إنها تُطلق أحياناً منسوبة إلى بعض المؤلفين - كالعقيدة الطحاوية نسبة إلى الطحاوى ، وعقائد السبكى نسبة إلى السبكى - ، ولعل هذا يشير إلى عدم التفرقة بين أصول العقيدة الثابتة وبين فهم الأشخاص لها ، وهذا الفهم ليس أصل العقيدة ، وهذا يعنى الخلط بينهما .

٧ - عوامل نشأة علم الكلام ساهمت منذ البداية على الخلاف ، فلقد قام هذا العلم فى ظل هذه الخلافات واتخاذ المواقف المتعارضة ، نجد ذلك واضحاً فى العوامل الداخلية التى شكلت بواكير مباحثه .

وأيضاً قام هذا العلم على مجادلة الزنادقة والثنوية وأهل الديانات المخالفة للإسلام ، فنازل المتكلمون الخصم وقارعوه الحُجَّة بالحُجَّة ، وهذا أدَّى إلى تأصيل

النزعة الجدلية عندهم ، وأصبحت سمة عامة لديهم ، واستخدموها فيما بينهم ، وساعدت على تعميق الخلاف بينهم .

٨ - انتعاش الحركة العلمية وظهور الترجمة واطلاعهم على الثقافات الأجنبية ونفوذ هذه الثقافات فى الثقافة الإسلامية ، ولقد أتاح ذلك للمتكلمين أن يقفوا على هذه الثقافات المتنوعة وأفادوا منها ، وعارضوا بعضها ، ولقد أفادوا من المنطق كيفية إقامة الأدلة والأقيسة العقلية وأنواعها ، واستخدموا ذلك لتعضيد آرائهم ، وعرفوا أنواع الأقيسة التى يُبطلون بها دعاوى الخصم ، وأصبحوا ذوى دُرْبة عقلية فى منازلة الخصم والرد على دعاويه وإبطالها .

٩ - تشجيع الخلفاء - خاصة بنى العباس - للجدل والمناظرة ، فلقد شجَّعوا الحركة العلمية ، وقرَّبوا العلماء ، وعُقِدت المناظرات بينهم على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم ، وأصبح كل ذى رأى يجاهر برأيه ويدافع عنه ، ويرد على ما يخالفه دون خوف أو وجل ، بل بتشجيع من السُلْطة ، ولا شك أن هذا ساعد على زيادة الخلاف بين المتجادلين ، حيث إن كل مجادل يسلك طرقاً عديدة لإفحام خصمه ، ويتناول مسائل متفرعة وتفصيلات عديدة ، وهذا كله يساعد على الخلاف .

١٠ - تدخل السُلْطة السياسية فى الخلافات الكلامية أحياناً أدَّى إلى اتساع شُقَّة الخلاف بين المتكلمين ، ولعل أظهر تلك التدخلات ، هى مسألة كلام الله وخلق القرآن ، وهذه المسألة التى تتصل فى الأصل بمسألة الصفات الإلهية والموقف منها ، واختلاف المواقف فيها ، لكن المعتزلة سعوا لدى الخلفاء لجعلها عقيدة رسمية للدولة يُستتاب المسلم من أجلها ، ويُعاقَب عليها إن لم يقل بقول المعتزلة أن القرآن مخلوق وهو كلام الله تعالى ، ولقد أدَّى ذلك إلى اختلاف المواقف وزيادة ذلك الخلاف ، ولم يقتصر الأمر فيه على المتكلمين ، بل أصبح خلافاً عاماً تناول المسلمين جميعاً ، وتعدَّى الخلاف فى الرأى إلى العقوبة والجزاء من أجل الرأى ، ولقد حفظ لنا التاريخ ذلك بما يسمى بـ « فتنة خلق القرآن » ، وأيضاً بـ « محنة الإمام أحمد بن حنبل » الذى عُذِّب من أجل رأيه فى هذه المسألة . . وغيره الكثير .

١١ - الخلاف حول التعريفات والمنطلقات الفكرية التى ينطلق منها المتكلمون ، فلم يكن بينهم اتفاق على التعريفات التى ينطلقون منها ، مما أدَّى إلى زيادة الخلاف بينهم ، حيث إن كل فرقة كانت لها تعريفات تخالف تعريفات غيرها من الفرق ، وتبنى رأيها وفقاً لهذه التعريفات ويكون لها اتساق فكرى ، ونسق فكرى معيَّن يختلف عن غيره وخاص بها وفقاً لهذه التعريفات الخاصة بها ، وهذا يشبه النسق الرياضى واختلافه بين علماء الرياضة وفقاً لتغاير التعريفات والمسلَّمات والمصادرات وغير ذلك من البناء الرياضى .

ولقد أوردنا أمثلة للاختلاف فى التعريفات عند الحديث عن مظاهر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، ونشير فقط إلى بعض منها ، فلقد اختلفوا فى تعريف الحد ، وفى تعريف معنى الصفة ، وفى تعريف معنى الكلام والمتكلم ، ومعنى الإيمان . . . وغير ذلك .

ولقد أدَّى هذا الاختلاف حول هذه التعريفات إلى اختلاف المواقف الكلامية ، وكان سبباً فى الخلاف بينهم ، واتهام كل فريق غيره بالكفر والخروج عن الدين ، وهى اتهامات غير صحيحة كالقول بنفى الصفات ، أو القول بإثبات قدماء مع الله ، وغير ذلك من الاتهامات والإلزامات والتى سوف نعرض لها بالتفصيل فى الجزء الثانى لهذا الكتاب الذى سوف يُخصص لدراسة حقيقة الخلاف فى المشكلات الكلامية ، ويكفى أن نشير هنا فقط إلى أن الاختلاف فى التعريفات أدَّى إلى الاختلاف فى المواقف إزاء المشكلات الكلامية .

١٢ - إدخال العقل فى البحث فى مسائل تعلو نطاق إدراكه ، كالبحث فى حقيقة الصفات الإلهية وهل هى زائدة على الذات أم هى الذات ؟ إلى غير ذلك ، وهى من المباحث الرئيسية لعلم الكلام ، والعقل قاصر عن إدراك حقيقة الأشياء فى ذاتها ، فكيف يدرك حقيقة الصفات الإلهية ؟ ولا يستطيع العقل أن يقطع برأى فى مثل هذه الموضوعات ، حتى نجعلها مثار خلاف نتعصب لها ، ويُكَفِّر كل فريق مخالفه فى ذلك الرأى ، ومع إدخال العقل فى موضوعات تعلو نطاق إدراكه ، فلقد قالوا بتناهى المعرفة العقلية وحدود العقل فى الإدراك ، وموضوع صفات الله تعالى من أعلى الحقائق وأجلّها عن الإدراك .

١٣ - البحث فى أمور افتراضية وليست واقعية ، أى هل يجوز أن تقع أم لا ؟ مع الاعتراف بأنها ليست واقعة بالفعل ، وهذا نتيجة استقصائهم فى البحث لكافة وجوه الاحتمالات الممكنة وغير الممكنة ، وذلك مثل : هل يجوز أن يُكلِّف الله عباده ما لا يطيقون ؟ مع اعتراف الكل أن الله لم يُكلِّف عباده بالفعل إلا ما يطيقون - فالخلاف فى حالة الجواز لا فى حالة الوقوع بالفعل ، ولعل هذا انعكاس للفقه الافتراضى الذى وُجِد لدى الفقهاء فى عصر التقليد ، وهذا أدَّى إلى البحث فى تفصيلات لا طائل تحتها ، ومثل هذه الأبحاث فى التفصيلات والتفريعات ، وأيضاً الأبحاث العقيمة التى لا فائدة منها تعمل على زيادة الخلاف .

١٤ - إن حقائق الإيمان أمور قلبية تعنى التصديق والتسليم ، قد تعلو أحياناً فوق مناقشات العقل ومناقضاته وحججه ، وليس معنى ذلك أنها ضد العقل ، لكن محاولة صب هذه الحقائق فى قوالب عقلية جامدة ، تشويه لتلك الحقائق ، بل أيضاً سوء فهم لطبيعتها ، ولقد حاول بعض المتكلمين صياغة العقيدة صياغة منطقية مجردة ، ولقد أدَّى هذا إلى تمسك كل فريق بما يرتضيه من صياغة معينة وينكر على غيره ، ويرى أنه وحده الذى أصاب الحق .

١٥ - لقد كان التعصب للرأى سبباً فى الخلاف بين المتكلمين ، فلقد كان التعصب هو السمة الظاهرة لكل فريق ، فلم يكن بلوغ الحقيقة هو الهدف المنشود عندهم ، بقدر ما كان التعصب للرأى ، وهذا يصد عن بلوغ الحق ، ولقد كانت آفة التعصب سبباً لاتساع شُقَّة الخلاف بينهم ، وتمسُّك كل فريق برأيه ، متعصباً له ، لا يرى الحق فى غيره .

* *

وبعد عرض هذه الأسباب للخلاف - سواء المنهجية منها والمتنوعة - يمكن القول بأن المتكلمين لم يلتزموا بالمنهج الجدلى فى القرآن الكريم وأيضاً بآداب الجدل ، فلقد بَعُدَ الجدل عن مراميه كما فى القرآن ، وأصبح الغرض منه إفحام الخصم

وإسكاته لا الأخذ بيده إلى الحقيقة ، فلم يعد الوصول إلى الحق هو الهدف بقدر الدفاع عن الرأى والتعصب له ، واتخذوا فى سبيل تحقيق ذلك كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة ، فشاع بينهم الإلزام وكثرت بينهم الاتهامات ، ولم يعد يرى أحد الحق خلاف ما يراه ، فاختفت الموضوعية وسادت الذاتية .

ولقد أسهم ذلك فى تعميق هوة الخلاف بينهم ، وأصبحت الآراء متباعدة وليس من السهل التقاؤها فى ذلك الجو المشحون بالخصومة والنزاع ، والذى بَعُدَ به الجدل عن مراميه الصحيحة ، وأيضاً اتباع أساليب جدلية وصور استدلالية يستخدمها كل فريق لتعضيد رأيه ومعاندة الخصم .

ولقد آثرنا أن ندع القارىء ليقوم بنفسه بالمقارنة بين الجدل فى القرآن الكريم وآداب الجدل ، وبين الجدل عند المتكلمين وموقفهم من الأدلة النقلية والتأويل ، وكذلك أسباب الخلاف الأخرى ، ليتبين له ذلك الفرق الواضح .

* * *

قائمة المراجع

أولاً - المخطوطات والرسائل الجامعية :

١ - أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٤٢

٢ - أبو منصور الماتريدى : تأويلات أهل السُّنَّة - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ (تفسير).

٣ - الآمدى : إبكار الأفكار - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣

٤ - الجوهرى : رسالة تتعلق بالفرق بين الماتريدى والأشعرى - مخطوط دار الكتب رقم ١٢٩ (عقائد تيمور).

٥ - عادل السكرى : النزعة النقدية عند المعتزلة - رسالة ماجستير - كلية الآداب جامعة عين شمس .

* *

ثانياً - مراجع عامة مطبوعة باللغة العربية :

١ - ابن الجوزى : تلبيس إبليس - دار الكتب العلمية - بيروت .

٢ - ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل - طبعة أولى - مطبعة السعادة - ١٣٢٦هـ .

٣ - ابن المرتضى : المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل - نشرة توما أونالد - بيروت .

٤ - ابن النديم : الفهرست - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

٥ - ابن تيمية : الإيمان - تحقيق الدكتور محمد خليل هراس - دار الطباعة المحمدية - الأزهر - القاهرة .

٦ - ابن تيمية : الرسالة التدمرية فى تحقيق الإثبات لأسماء الله وصفاته - المطبعة السلفية - ١٣٨٧هـ .

٧ - ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل - الجزء الأول - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب - ١٩٧١م .

٨ - ابن تيمية : مجموعة الفتاوى - المجلد الخامس - القاهرة - ١٣٢٩هـ .

٩ - ابن تيمية : الرد على المنطقيين - طبعة بومباى - الهند - ١٩٤٩م .

١٠ - ابن حزم : الفِصَل فى الملل والأهواء والنحل - دار المعرفة - بيروت .

١١ - ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام - أشرف على الطبع أحمد شاكر - مطبعة العاصمة - القاهرة .

١٢ - ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه - بيروت - ١٩٥٩م .

١٣ - ابن خلدون : المقدمة - طبعة دار الشعب .

١٤ - ابن رشد (الحفيد) : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٨م .

١٥ - ابن رشد (الحفيد) : مناهج الأدلة - تحقيق الدكتور محمود قاسم - الانجلو المصرية - ١٩٥٥م .
١٦ - أبو زهرة (محمد) : تاريخ الجدل - دار الفكر العربى - الجزء الثانى - ١٩٨٠م .
١٧ - أبو منصور الماتريدى : التوحيد - تحقيق الدكتور فتح الله خليف - دار المشرق - بيروت .
١٨ - أبى عذبة (الحسن بن عبد المحسن) : الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية - الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن - ١٣٢٢هـ .
١٩ - الإسفرايينى : التبصير فى الدين - تحقيق زاهد الكوثرى - الطبعة الثانية - ١٣٧٥هـ .
٢٠ - الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام - الجزء الثانى - حيدر آباد الدكن - ١٣٤٤هـ .
٢١ - الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق محمد محيى الدين - النهضة المصرية - ١٩٦٩م .
٢٢ - الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - تحقيق الأب مكارثى - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٢ - ونسخة أخرى : تحقيق الدكتور غرابة - مطبعة مصر - ١٩٥٥م .
٢٣ - الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة - إدارة الطباعة المنيرية - ١٣٤٨هـ
٢٤ - الإيجى (عضد الدين) : المواقف مع شرح السيد السند - بولاق مصر - ١٣٦٦هـ ، ونسخة أخرى : مكتبة المتنبى - القاهرة .
٢٥ - الباقلانى : التمهيد - نشرة الأب مكارثى - المكتبة الشرقية - بيروت ١٩٧٥م .
٢٦ - الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - تحقيق زاهر الكوثرى - مكتبة الخانجى - ١٣٨٢هـ .
٢٧ - البزدوى : أصول الدين - تحقيق هانز بيترليس - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٦٣م .
٢٨ - البطليوسى : التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين - الطبعة الثانية - المتنبى - ١٤٠٢هـ .
٢٩ - البغدادى (ابن رجب) : فضل علم السَّلَف على الخَلَف - مكتبة الكليات الأزهرية .
٣٠ - البغدادى (عبد القاهر) : أصول الدين- الطبعة الثانية - دار الكتب العلمية - ١٩٨٠م .
٣١ - البغدادى (عبد القاهر) : الفَرْق بين الفِرَق - تحقيق محمد محيى الدين - مكتبة صبيح - الأزهر - القاهرة .
٣٢ - البلخى (عبد الله بن أحمد الكعبى) : المقالات ، فضل الاعتزال - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر - ١٩٦٨م .
٣٣ - البيانونى (محمد أبو الفتح) : دراسات فى الاختلافات الفقهية - دار السلام - ١٤٠٣هـ .
٣٤ - البياضى (كمال الدين أحمد) : إشارات المرام من عبارات الإمام - تحقيق يوسف عبد الرازق - الطبعة الأولى - الحلبى - ١٣٦٨هـ .
٣٥ - التفتازانى (د. أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للطباعة والنشر - ١٩٧٥م .
٣٦ - التفتازانى (د. أبو الوفا) : الإنسان والكون فى الإسلام - دار الثقافة للطباعة والنشر - ١٩٧٩م .
٣٧ - التلمسانى : مفتاح الوصول إلى علم الأصول - دار الكتاب العربى - ١٩٦٢م .
٣٨ - التومى (محمد) : الجدل فى القرآن - الجزائر - ١٩٧٩م .

٣٩ - الجرجانى (الشريف بن على) : التعريفات - المطبعة الحميدية المصرية - ١٣٢١هـ .

٤٠ - الجرجانى (الشريف بن على) : الرسالة الشريفة فى آداب البحث والمناظرة - مكتبة صبيح - ١٩٤٩م .

٤١ - الجوينى (أبو المعالى) : الإرشاد - تحقيق الدكتور محمد يوسف وعلى عبد المنعم - الخانجى - ١٩٥٠م .

٤٢ - الجوينى (أبو المعالى) : البرهان فى أصول الفقه - تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب - دار الأنصار - القاهرة .

٤٣ - الجوينى (أبو المعالى) : الكافية فى الجدل - تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود - مصر - ١٩٧٩م .

٤٤ - الخياط : الانتصار - تحقيق نيبرج - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٣٤٤هـ .

٤٥ - الدهلوى : الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف فى الأحكام الفقهية - مكتبة العلم - القاهرة - ١٣٨٥هـ .

٤٦ - الرازى (فخر الدين) : لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات - تحقيق طه عبد الرؤوف - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٨٠م .

٤٧ - الرازى (فخر الدين) : أساس التقديس - مطبعة كردستان العلمية - ١٣٢٨هـ .

٤٨ - الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية .

٤٩ - الزبيدى : إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين - طبعة القاهرة .

٥٠ - السبكى : طبقات الشافعية الكبرى - الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية .

٥١ -السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق - تحقيق الدكتور على سامى النشار - القاهرة - ١٩٤٧م.

٥٢ - الشاطبى : الموافقات فى أصول الشريعة - المكتبة التجارية - مصر .

٥٣ - الشاطبى : الاعتصام - ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي - الجزائر .

٥٤ - الشهرستانى : نهاية الإقدام - تحقيق الفريد جيوم - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٧٥م.

٥٥ - الشهرستانى : االملل والنحل على هامش الفِصَل فى الملل لابن حزم - ونسخة أخرى - تحقيق عبد العزيز الوكيل - مؤسسة الحلبى

٥٦ - الشافعى (د. حسن محمود) : المدخل إلى دراسة علم الكلام - مكتبة وهبة - ١٤١١هـ .

٥٧ - الصنعانى (محمد بن إبراهيم) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان - مصر .

٥٨ - العراقى (د. محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - الجزء الثالث - دار المعارف - ١٩٧٦م .

٥٩ - العراقى (د . محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف - ١٩٨٠م .

٦٠ - العراقى (د . محمد عاطف) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - الطبعة الأولى - دار المعارف - ١٩٨١م .

٦١ – العلوانى (د . طه جابر) : أدب الاختلاف فى الإسلام – قطر – ١٤٠٦هـ .

٦٢ – الغزالى (أبو حامد) : قانون التأويل – تحقيق زاهد الكوثرى – مطبعة الألوان – ١٣٩٥هـ .

٦٣ – الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين – دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت .

٦٤ – الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال – بهامش الإنسان الكامل – لعبد الكريم الجيلى – مطبعة محمد على صبيح .

٦٥ – الغزالى (أبو حامد) : إلجام العوام عن علم الكلام .

٦٦ – الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد – تحقيق الدكتور عادل العوا – دار الأمانة – بيروت – ١٩٦٩م .

٦٧ – الغزالى (أبو حامد) : القسطاس المستقيم – ضمن مجموعة القصور العوالى – مكتبة الجندى .

٦٨ – الفارابى : إحصاء العلوم – تحقيق الدكتور عثمان أمين – الطبعة الثالثة – الأنجلو المصرية – ١٩٦٨م .

٦٩ – القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة – الطبعة الأولى – مؤسسة الرسالة – بيروت – ١٩٧٩م .

٧٠ – القطان (مناع) : مباحث فى علوم القرآن : مكتبة وهبة – ١٩٨١م .

٧١ – القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب العدل والتوحيد – عشرون جزءاً حقق منها أربع عشرة جزءاً ونشرته وزارة الثقافة المصرية ضمن مجموعة « تراثنا » – لجنة بإشراف الدكتور طه حسين ، وإبراهيم مدكور .

٧٢ – القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان – الطبعة الأولى – مكتبة وهبة – القاهرة – ١٩٦٥م .

٧٣ – القاضى عبد الجبار : المجموع فى المحيط بالتكليف – الجزء الأول – نشرة الأب جين يوسف – المطبعة الكاثوليكية .

٧٤ – القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – تحقيق فؤاد سيد – الدار التونسية للنشر – ١٩٨٦م .

٧٥ – المغربى (د . على عبد الفتاح) : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية – مكتبة وهبة – ١٩٨٥م .

٧٦ – المغربى (د . على عبد الفتاح) : الفرق الكلامية الإسلامية . . – مدخل ودراسة – مكتبة وهبة – ١٩٨٦م .

٧٧ – المغربى (د . على عبد الفتاح) : الفكر الدينى الشرقى القديم – مكتبة الحرية الحديثة – ١٩٨٧م .

٧٨ – المغربى (د . على عبد الفتاح) : اتجاهات النظر العقلى فى الدين عند مفكرى الإسلام – مكتبة الحرية الحديثة – ١٩٨٨م .

٧٩ – المقريزى : الخطط المقريزية – مؤسسة الحلبى .

٨٠ – النشار (د . على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام – الطبعة الرابعة – دار المعارف – مصر – ١٩٧٨م .

٨١ – النشار (د . على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – الجزء الأول – الطبعة الثانية – دار المعارف – مصر .

٨٢ – الهندى (عبد الرشيد) : الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفة فى آداب البحث والمناظرة للجرجانى – تحقيق على مصطفى الفوابى – مكتبة صبيح – ١٩٤٩م .

٨٣ - جلبى (ملا كاتب) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - الطبعة الأولى - دار سعادة - ١٣١٠هـ .
٨٤ - دراز (د . محمد عبد الله) : النبأ العظيم نظرات جديدة فى القرآن - مطبعة السعادة - ١٩٦٩م .
٨٥ - زادة (عبد الرحيم على) : نظم الفوائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية - المطبعة الأدبية - القاهرة - ١٣١٧هـ .
٨٦ - صبحى (د . أحمد محمود) : فى علم الكلام .. المعتزلة والأشاعرة - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٨م .
٨٧ - عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الطبعة الثالثة - لجنة التأليف والترجمة والنشر .
٨٨ - عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : الدين والوحى والإسلام - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٥م .
٨٩ - فضل الله (د . . . محمد حسين) : الحوار فى القرآن - قسنطينة - الجزائر - ١٣٩٦هـ .
٩٠ - قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية - ترجمة الدكتور صبحى صالح ، والدكتور فريد جبر - الطبعة الأولى - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٦٧م .
٩١ - كبرى زادة (طاش) : مفتاح السعادة - الجزء الثانى - دار الكتب الحديثة .
٩٢ - مدكور (د . إبراهيم) : المنهج الأرسطى والعلوم الفقهية والكلامية - ترجمة حامد طاهر - مجلة الثقافة - عدد (٦) فبراير ١٩٦٥ .
٩٣ - مدكور (د . إبراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية .. منهج وتطبيقه - الجزء الأول - الطبعة الثانية - دار المعارف - ١٩٦٨م .
٩٤ - مدكور (د . إبراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية .. منهج وتطبيقه - الجزء الثانى - دار المعارف - ١٩٧٦م .
٩٥ - هويدى (محيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - النهضة العربية - ١٩٨٢م .
٩٦ - يعقوبى (محمود) : ابن تيمية والمنطق الأرسطى - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر .

* *

ثالثاً - مراجع باللغة الإنجليزية :

1 - Tritton : Moslim Theology Lusac Campany , 1947 .
2 - Watt Montgomery : Free Will and Predestination in early Islam Lusac , 1948 .
3 - Watt Montgo mery : Islamic philosophy and thealogy university of Edinlwrgh , 1964 .
4 - Encyclopaedia of Islam vol , III Art . al Maturidi

* * *

محتويات الكتاب

الصفحة

الصفحة

الفصل الثالث : أسباب الخلاف

(١٠٣ - ١٥٩)

* * *

رقم الايداع : ٥٩٨٢ / ٩٤
I.S.B.N 977 - 225 - 054 - 3

طبع بالمطبعة الفنية ت ٣٩١١٨٦٢